مذہب
اور
جدید ذہن

مشیر الحق

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی

اشتراک

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان دہلی

مذہب اور جدید ذہن

مشیر الحق

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی

اشتراک

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

Mazhab Aur Jadeed Zehen
by
Musheerul Haq
Rs.56/-

صدر دفتر

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۔ 110025 ☎ 011-26987295

Email: monthlykitabnuma@gmail.com

شاخیں

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، اردو بازار، جامع مسجد دہلی ۔ 110006 ☎ 011-23260668

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پرنس بلڈنگ، ممبئی ۔ 400003 ☎ 022-23774857

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ ۔ 202002 ☎ 0571-2706142

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، بھوپال گراؤنڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۔ 110025 ☎ 011-26987295

قومی اردو کونسل کی کتابیں مذکورہ شاخوں پر دستیاب ہیں

سنہ اشاعت: 2011 تعداد: 1100 قیمت: -/56 روپے

ISBN :978-81-7587-525-8 سلسلۂ مطبوعات: 1431

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی ۔ 110025

فون نمبر: 49539000 فیکس: 49539099

ای میل: urducouncil@gmil.com ویب سائٹ: www.urducouncil.nic.in

طابع: جے ۔ کے ۔ آفسیٹ پرنٹرز، بازار مٹیا محل، جامع مسجد ۔ 110006

اس کتاب کی چھپائی میں 70 GSM TNPL Maplitho کاغذ کا استعمال کیا گیا ہے۔

معروضات

قارئین کرام! آپ جانتے ہیں کہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ ایک قدیم اشاعتی ادارہ ہے، جو اپنے ماضی کی شاندار روایات کے ساتھ آج بھی سرگرم عمل ہے۔ 1922ء میں اس کے قیام کے ساتھ ہی کتابوں کی اشاعت کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا جو زمانے کے سرد و گرم سے گزرتا ہوا آگے کی جانب گامزن رہا۔ درمیان میں کئی دشواریاں حائل ہوئیں، نامساعد حالات سے بھی سابقہ پڑا مگر سفر جاری رہا اور اشاعتوں کا سلسلہ کلّی طور پر کبھی منقطع نہیں ہوا۔

اس ادارے نے اردو زبان و ادب کے معتبر و مستند مصنّفین کی سیکڑوں کتابیں شائع کی ہیں۔ بچوں کے لیے کم قیمت کتابوں کی اشاعت اور طلبا کے لیے ''درسی کتب'' اور ''معیاری سیریز'' کے عنوان سے مختصر مگر جامع کتابوں کی تیاری بھی اس ادارے کے مفید اور مقبول منصوبے رہے ہیں۔ ادھر چند برسوں سے اشاعتی پروگرام میں کچھ تعطل پیدا ہو گیا تھا جس کی وجہ سے فہرست کتب کی اشاعت بھی ملتوی ہوتی رہی مگر اب برف پگھلی ہے اور مکتبہ کی جو کتابیں کمیاب بلکہ نایاب ہوتی جا رہی تھیں شائع ہو چکی ہیں۔ زیرِ نظر کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اب تمام کتابیں مکتبہ کی دلّی، ممبئی اور علی گڑھ شاخوں پر دستیاب ہیں اور آپ کے مطالبہ پر بھی روانہ کی جائیں گی۔

اشاعتی پروگرام کے جمود کو توڑنے اور مکتبہ کی ناؤ کو بھنور سے نکالنے میں مکتبہ جامعہ بورڈ آف ڈائرکٹرس کے چیئرمین اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کے وائس چانسلر جناب نجیب جنگ (آئی اے ایس) کی خصوصی دلچسپی کا ذکر ناگزیر ہے۔ موصوف نے قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے فعال ڈائرکٹر جناب حمید اللہ بھٹ کے ساتھ (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ اور قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کے درمیان) ایک معاہدے کے تحت کتابوں کی اشاعت کے معطّل شدہ عمل کو نئی زندگی بخشی ہے۔ اس سرگرم عملی اقدام کے لیے مکتبہ جامعہ کی جانب سے میں ان صاحبان کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ امید ہے کہ یہ تعاون آئندہ بھی شاملِ حال رہے گا۔

خالد محمود

مینجنگ ڈائرکٹر، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

محی کے نام

دوست نزدیکتر از من بمن است ونیست مشکل کہ من ازوی دورم
چکنم باکہ تواں گفت کہ او درکنار من و من مہجورم

فہرست

پیشِ لفظ

مذاہب کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے جانتے ہیں کہ اِسلام سے پہلے دنیا میں بہت سارے مذاہب آئے۔ کبھی کبھی تو ایسا بھی ہوا کہ ایک ہی وقت میں ایک سے زائد مذاہب کا ظہور ہوا ہے۔ ایسا اِس وجہ سے تھا کہ وسائل کی کمی کے باعث اکثر و بیشتر حالات میں ہر ایک ملک کے لوگ دوسرے ملک کے لوگوں کے حالات سے ناواقف ہوتے تھے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ مختلف ملکوں کے مذہبی رہنما عرف اپنے ہی بھائی بندوں کو مخاطب کیا کرتے تھے اور اُن کی تعلیمات میں مقامی اور وقتی رنگ پوری طرح چھایا رہتا تھا۔

چھٹی صدی عیسوی میں جب اِسلام کا ظہور ہوا تو نوعِ اِنسانی نشو ونما کے اِس مرحلے پر پہنچ چکی تھی جب مختلف ذرائع سے اس وقت کی معلوم دُنیا کے تقریباً ہر ملک کو باہم ایک دوسرے سے واقفیت حاصِل ہو چکی تھی۔ اِسی باعث پہلی اور آخری بار دنیا میں اِس اعلانِ خداوندی کی گونج سُنائی دی کہ اب دین کی تکمیل ہو چکی ہے اور اِسلام نوعِ انسانی کا مذہب قرار پایا ہے۔ اگر ہم اپنے کو ہر قسم کے تعصبات سے الگ رکھ کر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلعم کی زبان سے تکمیلِ دین کا اعلان کر کے پریشان حال نوعِ انسانی پر بہت بڑا احسان کیا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے دُنیا کی یہ کیفیت تھی کہ لوگ ہمیشہ آسمانی ہدایت

کے منتظر رہتے تھے اور اپنے نت نئے مسائل سے خود نپٹنے کے بجائے اس انتظار میں ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کسی پیغمبر کو رہنمائی کے لیے بھیجے گا۔ تکمیلِ دین کے اعلان نے اگرچہ اس ذہنی انتظار کی کیفیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا لیکن اس طرح خود انسانیت پر یہ ذمہ داری آپڑی کہ وہ مرضیٔ الٰہی کی روشنی میں اپنا راستہ خود تلاش کرے۔

آج تقریباً سب ہی مذاہب "بین اقوامیت" اور "کل زمانیت" کے مدعی ہیں۔ اب کسی بھی مذہب کا ماننے والا یہ سننے کے لیے تیار نہیں ہے کہ اس کا مذہب ایک خاص زمانے کے لیے تھا اور اس کا دور ختم ہو چکا ہے۔ اگر ہم چاہیں تو اس نئے رجحان کو اسلامی اعلان کی صدائے بازگشت کہہ کر اپنے دل کو تسلی دے سکتے ہیں لیکن صرف آنکھوں کو موند لینے سے طوفان کا زور تو ختم نہیں ہو جاتا! ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم ان اسباب کا پتہ چلائیں جو تکمیل دین کے اعلان کے باوجود مذہبی دنیا میں اتحاد کے بجائے انتشار کا باعث بنے ہوئے ہیں۔

سب سے پہلے تو ہمیں یہ غور کرنا چاہیے کہ " اَلیَومَ اَکملتُ لکم دِینکم "کے پیچھے کون سا بنیادی جذبہ کار فرما تھا۔ کیا ایک شخص یہ نہیں پوچھ سکتا کہ اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہزارہا انبیا دنیا میں آ سکتے تھے تو پھر اس سلسلے کو جاری کیوں نہیں رکھا جا سکتا تھا؟ کیا انبیا کی آمد کو صرف اس لیے بند کر دیا گیا کہ ذاتِ نبویؐ اللہ تعالیٰ کی نظروں میں اتنی محبوب تھی کہ آپ کی اہمیت اور محبوبیت کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے بعد میں انبیا کو بھیجنا پسند نہیں کیا یا اس کی وجہ یہ تھی کہ علمِ خداوندی کے مطابق نوعِ انسانی ذہنی بلوغ کے اس درجہ کو پہنچ چکی تھی جہاں اسے انفرادی طور سے خارجی رہنماؤں کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی تھی؟ اگر صرف ذاتِ نبوی کی اہمیت کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے سلسلۂ انبیاء کو ختم کیا تو ایسی صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ چھٹی صدی عیسوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور کی وجہ کیا تھی؟

ہم جس طرح بھی اس مسئلے پر غور کریں ہمیں یہ بات ماننی پڑے گی کہ تاریخِ انسانی

کے جس مرحلے پر یہ اعلان کیا گیا کہ اب دنیا میں رسول نہیں آئیں گے وہ ایسا وقت تھا جب نوعِ انسانی میں خود اپنے قدموں پر کھڑے ہونے کی صلاحیت پیدا ہو چکی تھی۔ اس لیے قرآن میں — جو وحی الٰہی کی آخری کڑی ہے۔ ہدایتی زبان کا ایک ایسا انداز اختیار کیا گیا جس کے مفہوم کا تعین حالات اور زمانے کے تقاضوں کے پیش نظر رکھے بغیر آسان نہیں ہے۔ درحقیقت اس خاص انداز کے اختیار کرنے میں ایک بڑی مصلحت تھی۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو قرآن بھی سابقہ سماوی کتابوں کی طرح ایک وقتی کتاب بن کر رہ جاتا اور یہ کہنا پڑتا کہ قرآن صرف عربوں کے لیے نازل ہوا تھا۔ لیکن ہمارا عقیدہ اس کے برخلاف ہے اور ہمارا ایمان ہے کہ قرآن تمام نوعِ انسانی کے لیے ہے اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ اس عقیدہ اور ایمان کے بعد ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہیے کہ اگر قرآن تمام دنیا کے لیے اور ہر زمانے کے لیے ہے تو پھر پہلی اور دوسری صدی ہجری میں مسلمانوں نے قرآن کا جو مفہوم سمجھا تھا، کیا ضروری ہے کہ وہی مفہوم من وعن سیکڑوں سال بعد بھی دوسرے ملک کے مسلمانوں کی فہم کے مطابق ہو۔ جہاں تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کا تعلق ہے ہم اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ آپؐ نے قرآن کی جو تشریح کی تھی وہ خود ساختہ نہیں تھی بلکہ اشارہ الٰہی کا نتیجہ تھی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ وہ تمام تشریحیں وقتی ضروریات کے تقاضوں کے تحت نہ تھیں درست نہ ہوگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی جو تشریح کر رہے تھے اس کا براہِ راست تعلق آپؐ کے ہم عصروں سے تھا۔ کیونکہ اگر آپؐ اپنے براہِ راست مخاطبین کو نظر انداز کر کے قرآن کی ایسی تشریح کرتے جو مستقبل سے تعلق رکھتی ہوتی تو پھر وہ تشریح صحابہ کرام کے لیے بے معنی ہو کر رہ جاتی۔ اس لیے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ جس طرح قرآنی مفہوم کو متعین کرنے میں ہمیں حالات کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھنا پڑے گا اسی طرح تشریحِ نبوی کا مفہوم بھی ہر زمانے کے مسلمانوں کو خود ہی متعین کرنا ہوگا۔

مسلمانوں سے ایک بنیادی غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے "بین اقوامیت" کا نعرہ تو لگایا لیکن اپنے عمل سے انھوں نے یہ ثابت کیا کہ وہ بھی دوسری "مذہبی قوموں"

کی طرح ایک "مذہبی قوم" ہیں۔ اور اب اگر کسی کو سلسلہ ربانی کی آخری کڑی سے رشتہ جوڑنا ہے تو وہ اپنی "قوم" سے رشتہ توڑ کر "مسلم قوم" کے رجسٹر میں اپنا نام لکھائے۔ ظاہر ہے کہ اِس مطالبے کو پوری دنیا بحیثیت مجموعی کبھی بھی تسلیم نہیں کر سکتی تھی۔ اگر ماضی کے علم اور تجربوں کی بنیاد پر کوئی پیشن گوئی کی جا سکتی ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بات انسانی فطرت کے خلاف ہے کہ تمام دنیا کے لوگ ایک ہی فکرو خیال کے علمبردار ہو جائیں۔ خواہ یہ وحدت مذہبی بنیادوں پر ہو یا غیر مذہبی بنیادوں پر۔ فکری اختلاف خدا کی دین ہے، اور اسے کوئی چھین نہیں سکتا۔ اگر ہم اِس سماجی اور تاریخی حقیقت کو ذہن میں رکھ کر مختلف ادیان کا مطالعہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ آج مختلف گروہوں کی فطری موجودگی کے باوجود پوری دنیا "اِنّ الدین عند اللہِ الاِسلام" کے آگے سرنگوں ہو چکی ہے۔ تمام مذاہب والے اپنے اپنے انداز میں یہی بات کہہ رہے ہیں کہ اصل مذہب تو "اسلام" ہے لیکن زبان و بیان کے اختلاف کی وجہ سے ایک کو دوسرے کی بات سمجھ میں نہیں آ رہی ہے۔

مسلمانوں اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں میں "اِسلام" کے مفہوم پر بنیادی اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک "اِسلام" خدا کے آگے ایک خاص انداز سے سر جھکانے کا نام ہے۔ دوسروں کو نفسِ اسلام سے نہیں بلکہ اسی خاص انداز سے اتفاق نہیں ہے۔ ان کے خیال میں مسلمانوں کے خاص انداز کو اختیار کیے بغیر بھی ایک شخص "بندہ مسلم" ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ہر "قوم راست راہے دینے و قبلہ گاہے" کے قائل ہیں۔ اس سلسلے میں مشہور مسیحی عالم، استاد ولفرڈ کینٹ ول اسمتھ نے ایک بہت لگتی ہوئی بات کہی ہے جسے **مختصراً** اپنی زبان میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ انھیں اپنی مادری زبان انگریزی میں I am not a Muslim (میں مسلمان نہیں ہوں) کہنے میں کوئی تکلف نہیں ہو گا لیکن اسی جملے کو وہ عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتے۔ وہ خدا پر ایمان رکھتے ہیں۔ اس کی مرضی کے آگے سر جھکاتے ہیں اس لیے وہ کبھی بھی لستُ بمُسلِم (میں اللہ کا مطیع نہیں ہوں) نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس

کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ خدا کے فرمانبردار بندے نہیں ہیں اور یہ بات اُن کے اپنے خیال میں قطعاً صحیح نہیں ہے۔ خدا کی مرضی کو جس حد تک وہ اپنی صلاحیت کے مطابق سمجھ پائے ہیں اس کے تحت ان کی پوری زندگی خدا کی مرضی کے تابع ہے۔ اپنے کو بندۂ مسلم سمجھنے لیکن اصطلاحی معنوں میں "مسلمان" نہ کہنے کی ایک وجہ تو اُن کے خیال میں یہ ہے کہ وہ اتفاق سے مسلمان گھرانے میں پیدا نہیں ہوئے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے اِس دعوے سے متفق نہیں ہیں کہ اصطلاحی طور سے مسلمان ہوئے بغیر خدا کی مرضی کے آگے سر نہیں جھکایا جا سکتا۔ انھوں نے جس طریقے سے اپنے کو خدا کے سپرد کر دیا ہے۔ یہی "سپردگی" عین اِسلام ہے۔ کیتھولک انسائیکلوپیڈیا کی تشریح کے مطابق ریلیجن یا دینِ خدا کے حضور بندوں کی اختیاری سپردگی کو کہتے ہیں۔ پروفیسر اسمتھ کا اصرار ہے کہ دین کی مذکورہ بالا تعریف کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم کیتھولک پادریوں اور ان عیسائی محققین کی کتابوں پر نظر ڈالیں جو کلیسا کی نظروں میں بھی استناد کا درجہ رکھتی ہیں تو ہم دیکھیں گے کہ یہ لوگ بھی ایک دوسری زبان میں "اِنَّ الدِّین عند اللّٰہ الاسلام" کا ورد کر رہے ہیں۔ بظاہر یہ عجیب سی بات لگتی ہے، لیکن یہ عجوبہ اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب یہ ظاہر کر دیا جائے کہ عیسائی علما جس "اسلام" کو اپنا دین سمجھ رہے ہیں وہ اِس اسلام سے قطعاً مختلف ہے جو صد ہا برس کے تاریخی اور سماجی عوامل کے نتیجے میں ایک خاص مذہبی طرزِ فکر کا مرادف بن گیا ہے۔

یہ قطعاً ضروری نہیں ہے کہ سطور بالا میں پروفیسر اسمتھ نے جو بات کہی ہے اس سے مسلمانوں کو اتفاق بھی ہو۔ بہرحال ہمیں اِس سے بحث نہیں ہے کہ ان کے خیال کو کسی مناظرے میں صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اُن کی رائے کو نقل کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہو جائے کہ دوسرے مذاہب کے لوگوں کے ذہن میں اسلام

لہ ولفرڈ کینٹول اِسمتھ کی انگریزی کتاب "مذہب کا مطلب اور مقصد" THE MEANING AND END OF RELIGION، کاغذی جلد کا ایڈیشن، نیویارک ۱۹۶۴ء صفحات ۱۰۳، ۱۰۴

کی "بین اقوامیت" اور "کل زمانیت" کا مفہوم کیا ہے۔

دوسرے مذہب والوں کی بات جانے دیجیے۔ آیئے خود اپنے ہی گھر کا جائزہ لیں۔ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ خود مسلمانوں ہی میں ایسے بہت سے لوگ مل جائیں گے جو پورے اخلاص اور دیانت داری کے ساتھ اسلام کے مفہوم پر ایک دوسرے سے بنیادی اختلاف رکھتے ہیں۔ میں ان مسلمانوں کی بات نہیں کر رہا ہوں جنھیں عام طور سے ماڈرنسٹ اور سیکولر کہہ کر ان کی طرف سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے خود علما جنھیں مذہبی رہنما کہا جاتا ہے "اسلام" کی کسی ایک جامع تعریف پر متفق نہیں ہو پائے ہیں۔ ۱۹۵۶ء میں حکومتِ پاکستان نے مخالف قادیانی تحریک کے نتیجے میں جسٹس محمد منیر کی سربراہی میں ایک تحقیقاتی کمیشن بٹھایا تھا۔ کمیشن نے بحث کے دوران پاکستان کے بڑے بڑے اہم علمائے اسلام کی کوئی ایسی جامع تعریف کرنے کو کہا جس پر مسلمانوں کے مختلف گروہوں کا اجماع ہو لیکن وہ لوگ اس میں کامیاب نہ ہو سکے۔ نتیجتاً ہمیں غیروں سے آج تک یہ طعنہ سننا پڑ رہا ہے کہ خود مسلمان اسلام کی کوئی ایسی جامع و مانع تعریف نہیں کر سکے جو تمام مسلمانوں کے لیے قابل قبول ہو منیر رپورٹ کے شائع ہونے کے بعد مختلف حلقوں میں مختلف انداز سے اس کی بخیہ ادھیڑی گئی لیکن یہ واقعہ ہے کہ جسٹس منیر کے سوال کا جواب علما پر ابھی تک باقی ہے۔ پاکستانی علما اس سیدھے سادے سوال کا جواب صرف اس وجہ سے نہیں دے پائے کہ وہ اسلام کی ایک ایسی تعریف کرنا چاہتے تھے جو ان کے فقہی اور کلامی عقائد سے پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ ہمارے ہندوستانی علماء کے سوچنے کا انداز بھی یہی ہے۔ اس لیے ہمیں حیرت نہ ہوگی اگر کسی دن یہ سننے میں آئے کہ ہندوستانی علماء کے سامنے بھی یہی سوال رکھا گیا اور وہ جواب دینے سے عاجز رہے۔ میرے خیال میں یہ اشکال اس وقت تک باقی رہے گا جب تک ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے اسلام کو اپنی نظروں سے دیکھنے کے بجائے اسلاف سے ورثہ میں پائی ہوئی عینکوں سے دیکھنے کی کوشش کرتے رہیں گے۔ ہمارے بزرگوں نے جو روایات قائم

کی ہیں ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ انھیں حرفِ آخر کا درجہ دے دیا جائے۔

اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس کی حیثیت اگرچہ "باآوازِ سوچنے" LOUD THINKING سے زیادہ نہیں ہے لیکن ان خیالات سے پڑھنے والوں کو یہ اندازہ تو ہو ہی جائے گا کہ "جدید ذہن" کا مطلب کیا ہے۔ میرے خیال میں "مذہب" اور "جدید ذہن" میں کوئی نقیض نہیں ہے۔ مجھے اس بات کے کہنے میں قطعاً ہچکچاہٹ نہیں ہے کہ میرا مذہب "اسلام" ہے اور میرا ذہن "جدید" — یا کم از کم مجھے ایسا یقین ہے اور میری اپنی رائے میں ایک جدید ذہن کو جس انداز کے مذہب کا مطالعہ کرنا چاہیے اس کی ایک ہلکی سی جھلک آپ کو اس کتاب میں نظر آئے گی۔ یہ مضامین پچھلے چند برسوں کے دوران دہلی کے تین اہم علمی اور تحقیقی رسائل "برہان"، "جامعہ"، اور "اسلام اور عصر جدید" میں شائع ہو چکے ہیں۔ مذکورہ بالا رسائل کے مدیر حضرات کا شکریہ ادا کرتے ہوئے اب ان مضامین کو میں ضروری کتر بیونت کے بعد کتابی شکل میں پیش کر رہا ہوں۔ مختلف اوقات میں خصوصاً مختلف عنوانات پر لکھے گئے مضامین میں عام طور سے کوئی ربط نہیں ہوتا، لیکن مجھے یقین ہے کہ اگر آپ کتاب کے عنوان کی معنویت کو ذہن میں رکھ کر ان مضامین کو پڑھیں گے تو خواہ میرے خیالات سے آپ کو اتفاق ہو یا اختلاف، کم از کم آپ یہ ضرور محسوس کریں گے کہ "مذہب اور جدید ذہن" صرف چند منتشر مضامین کا مجموعہ نہیں ہے

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
(سنٹر آف ویسٹ ایشین اسٹڈیز)
۲۳ر نومبر ۱۹۷۶ء

مشیر الحق

مذہب اور جدید ذہن

آج جب ہم کسی سماج کا اِس نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں کہ اس کے افراد کی زندگی پر مذہب کس حد تک اثر انداز ہے تو ہمیں دو قسم کے لوگ نظر آتے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو اس سائنسی دور میں مذہب کو حکایتِ پارینہ سمجھتے ہیں اور دوسرے وہ لوگ ہیں جو آج بھی مذہب کی ضرورت، اور اہمیت کے قائل ہیں۔ آخر الذکر کے سامنے جب یہ سوال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر ان کا خیال درست ہے تو پھر خود اُن کے معاشرے کا ایک بہت بڑا حصہ اپنے قول اور عمل سے اس کی تائید کیوں نہیں کرتا تو وہ ٹھنڈے دل سے حالات کا جائزہ لینے کے بجائے، یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ سائنس کی روز افزوں اختراعات اور ترقیوں کے باعث لوگوں کی آنکھیں خیرہ ہو گئیں، اِس لیے جب تک سائنس پر مذہب کی فوقیت ثابت نہ کی جائے اس وقت تک اصلاحِ حال مشکل ہے مگر سچ پوچھیے تو سائنس اور مذہب کے تقابل کی بحث بے کار ہے کیونکہ اِن دونوں کے میدانِ کار بالکل الگ الگ ہیں۔ نہ ان میں کوئی تضاد ہے اور نہ سائنسی اختراعات سے مذہب کی بنیادیں متزلزل ہوتی ہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو آج دنیا کے کسی گوشے میں مذہب کا وجود ہی نہ ہوتا۔

درحقیقت یہ ایک بہت بڑا مغالطہ ہے کہ ہم صرف آج کے زمانے کو سائنسی زمانہ سمجھتے ہیں حالانکہ جس طرح انسان اور مذہب میں چولی دامن کا ساتھ ہے اسی طرح انسان اور سائنس کا رشتہ بھی ہبوطِ آدم سے اب تک برابر چلا آتا ہے۔ سائنس

کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان چند موجودات کی روشنی میں اپنی عقل کے ذریعے کچھ ممکنات کا پتہ لگائے اور انھیں امکان سے وجود میں لائے۔ کیا انسانی تاریخ کا کوئی ایسا دور ہمارے علم میں ہے جب انسان نے اپنی اس خداداد صلاحیت سے کام نہیں لیا؟ جب اِنسان نے پہلی بار پہیہ بنایا تو کیا وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست سائنسی کارنامہ نہیں تھا؟ جب اس نے اقبال کی زبان میں " توشب آفریدی چراغ آفریدم "کا نعرہ لگایا تو وہ انسانی سائنس کا کمال نہیں تھا؟ جب اس نے مند زور دریاؤں میں پتھروں کو ڈوبتے اور درختوں کو تیرتے دیکھ کر کشتی کا نقشہ ذہن میں تیار کیا تو کیا اس کا یہ کارنامہ سائنس کے احاطے سے باہر تھا؟ غرض انسان اس طرح تاریخ کے ہر دور میں نامعلوم کو معلوم کی حدود میں لانے کی کوشش کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا۔

اس لیے یہ بات بجا طور پر کہی جا سکتی ہے کہ مذہب کے عروج وزوال کا دارومدار اس بات پر قطعاً نہیں ہے کہ زمانہ کس حد تک سائنسی ہو چکا ہے بلکہ اِس بات پر ہے کہ خود مذہب کے ماننے والوں کا ذہن کس حد تک سائنسی ہے۔

عام طور سے " سائنسی ذہن "کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ جب سائنس کا کوئی نیا کارنامہ نظروں کے سامنے آئے اور لوگوں میں غلط یا صحیح اس بات سے ہیجان پیدا ہو کہ اس کارنامے سے مذہبی عقائد کمزور ہو جائیں گے تو لوگ مذہبی صحیفوں کو کھول کر بیٹھ جائیں اور آیات وروایات سے یہ ثابت کرنے لگیں کہ سائنس جس غیر موجود کو وجود میں لائی ہے اس کا اشارہ صدہا برس پہلے کر دیا گیا تھا۔ مثلاً کرۂ قمر پر خلا بازوں کے پہنچنے کے بعد بعض مذہبی رسالوں میں اس مضمون کے متعدد مقالے شائع ہوئے کہ خلا بازوں نے جو کچھ کیا ہے اس کی پیشن گوئی قرآن وحدیث میں پہلے سے کی جا چکی ہے۔ عام طور سے مذہبی طبقہ اسی ذہنیت کو سائنسی ذہن کی عکاسی سمجھتا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو مذہبی صحیفوں سے سائنسی تحقیقات کو صحیح یا غلط ثابت کرنا نہ صرف غیر سائنسی طرزِ فکر ہے بلکہ اس ذہنی مرعوبیت کا دوسرا نام ہے جس کے تحت اِنسان یہ سوچتا ہے کہ ایجاد وتحقیق سے مذہب خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ درحقیقت یہ وہی ذہنیت ہے جو گلیلیو کو اس کے

دور بینی مشاہدے کے باوجود اِس قول سے رجوع کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ زمین چپٹی نہیں بلکہ گول ہے؛ اور کوپرنکس سے اب کے اس یقین کے باوجود کہ لوگوں کے ماننے نہ ماننے سے زمین کی حرکت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا؛ یہ کہلوا کر چھوڑتی ہے کہ زمین ساکن ہے۔ دیکھا جائے تو قرونِ وسطیٰ کی متشددانہ اور آج کی اس مرعوبانہ ذہنیت میں جو خلا پیمائی کی پیش گوئیاں قرآن و حدیث سے مہیا کرتی ہے۔ نتیجے کے اعتبار سے قطعاً کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں اس طرزِ فکر کی غماز ہیں کہ جب تک ایجاد و اختراع کو مذہب کے دربار سے سندِ قبولیت نہ مل جائے اس وقت تک اس کی اہمیت تسلیم نہیں کی جا سکتی۔

(۲)

یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ جدید ذہن مذہب سے برگشتہ ہو چکا ہے؛ کیونکہ ہم کسی بھی سماج کا مطالعہ کریں ہمیں یہ محسوس ہو گا کہ انسان فطری طور سے مذہبی واقع ہوا ہے۔ یہ درست ہے کہ کبھی کبھی وہ جذبات کی رو میں بہ کر کہنے لگتا ہے کہ "ہم خلاؤں سے ہو آئے لیکن خدا کہیں نظر نہیں آیا"[۱] مگر ایسے نعرے خلا سے واپسی کے بعد ہی لگائے جاتے ہیں۔ جب تک انسان خلا میں رہتا ہے پوری انسانیت دستِ بدعا رہتی ہے اور جب کبھی اپالو[۲] خلا میں بھٹک جاتا ہے تو دنیا کے ہر ہر گوشے میں کروڑوں آدمی صرف تین انسانوں کی بحفاظت واپسی کے لیے رو رو کر دعائیں مانگتے ہیں۔ یہ دعائیں خواہ چرچ میں گھٹنے ٹیک کر کی جائیں یا مسجدوں میں سر بسجود ہو کر؛ مندروں میں گھنٹیاں بجا کر کی جائیں یا گوردواروں میں ماتھا ٹیک کر۔ دعاؤں کے انداز مختلف ہو سکتے ہیں لیکن جب تک انسان دعاؤں کا سہارا لیتا رہے گا اس وقت تک یہ کہنا درست نہیں ہے کہ آج کا انسان اپنے سے برتر کسی ایسی قوّت کو تسلیم نہیں کرتا جس کے قبضۂ قدرت میں بگڑی کو بنانا ہے۔

---

[۱] ۱۲ اپریل ۱۹۶۱ء کو جب روسی خلا باز یوری گگارین خلا کا چکر لگا کر بحفاظت واپس آیا تو اس وقت کے روسی وزیراعظم خروشچیف نے فخریہ کہا تھا "ہمارے آدمی کو خلا میں کہیں بھی خدا نہیں ملا"۔

[۲] امریکہ کے ایک خلائی جہاز کا نام جو خلا کا چکر لگاتے لگاتے کچھ دیر کے لیے اپنے محور سے غائب ہو گیا تھا۔

بایں ہمہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسانی آبادی کا ایک بہت بڑا حصّہ فخریہ اعلان کرتا رہتا ہے کہ اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ درحقیقت اس مسئلے میں سب سے بڑی پیچیدگی یہ ہے کہ مختلف لوگوں کے ذہنوں میں مذہب کا الگ الگ مطلب ہوتا ہے۔ جب تک یہ بات صاف نہ ہو کہ مذہب سے ہماری مراد کیا ہے۔ ہم ان سات روایتی اندھوں کی طرح لاحاصل بحث کرتے رہیں گے جن میں سے ہر ایک ہاتھی کے کسی ایک عضو کو چھو کر اس بات پر زور شور سے بحث کر رہا تھا کہ ہاتھی ستون ہوتا ہے یا مورچھل، وہ سانپ کی طرح لمبا اور لچلچا ہوتا ہے یا سائبان کی طرح مسطح اور ٹھوس۔

اسی طرح جب تک ہم یہ طے نہ کریں کہ مذہب سے ہماری مراد کیا ہے اس وقت تک نہ تو نقطۂ بحث متعین ہو سکتا ہے۔ اور نہ کسی نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں۔ لغوی حیثیت سے مذہب کے معنی راستے کے ہیں۔ ضروری نہیں ہے کہ پوری خدائی ایک ہی راستے پر چلے لیکن مذہب کے ساتھ جو تاریخی تصورات وابستہ ہیں، اُن کے پسِ منظر میں، مذہب اس راستے کو کہا جائے گا جس پر چل کر انسان اس منزل تک پہنچتا ہے جسے کوئی نجات کہتا ہے اور کوئی یزدان کے نام سے پکارتا ہے منزل کا نام خواہ کچھ بھی ہو لیکن جب تک انسان اس کی تلاش میں سرگرداں ہے اس وقت تک طریق و راہ سے جسے مذہب کہتے ہیں بے نیاز کیونکر ہو سکتا ہے!

جب ہم اِس موضوع پر بحث کریں کہ اس زمانے میں مذہب کا کیا مقام ہے اور ہمیں ایسے لوگ نظر آئیں جو سرے سے مذہب کا اقرار ہی نہ کرتے ہوں تو ہمیں لعن طعن کے بجائے اِس بات کا پتہ چلانا چاہیے کہ وہ درحقیقت کس چیز کا انکار کر رہے ہیں۔ اگر ہم ان کی باتوں کو ٹھنڈے دل سے سُننے کے لئے تیار ہوں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ ان میں بہت سے نفس مذہب کے منکر نہیں ہیں بلکہ ان رسوم و روایات کا انکار کر رہے ہیں جنھیں مذہب کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اس موقع پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آج کا جدید ذہن مذہب کا منکر نہیں ہے بلکہ اس دعوے کے آگے سر جھکانے سے انکار کرتا ہے کہ ماضی میں مذہب کی جتنی

تشریح ہونی تھی وہ ہو چکی، راستہ متعین ہو گیا۔ قوانین مکمل کر دیے گئے اور انھیں کتابوں میں درج کر دیا گیا۔ اب جس قسم کے مسائل سے بھی واسطہ پڑے انھیں کتابوں کی ورق گردانی کرکے نسخہ تلاش کر لینا چاہیئے۔ گویا انکار مذہب کا نہیں ہے بلکہ مذہب کو جس انداز سے پیش کیا جاتا ہے اس کو تسلیم کرنے سے آج کا انسان بدکتا ہے اور نادانی سے چھلکے کے ساتھ ساتھ مغز کو بھی ضائع کر دیتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ سائنس کے اثر سے جو جدید ذہن تیار ہو رہا ہے اس سے اصل مذہب کو کوئی خطرہ ہے۔ اگر کوئی خطرہ ہے تو جدید ذہن سے نہیں بلکہ اس ذہنیت سے ہے جو تاریخ کے ہر موڑ پر ماوجدنا علیہ آباءنا کا نعرہ لگاتی ہے۔

قرآن شریف میں، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء کرام کی دعوتی جدوجہد کی ایک الہامی مستند دستاویز ہے۔ ہمیں جگہ جگہ یہ بتایا گیا ہے کہ جب بھی انسانیت صراطِ مستقیم کو چھوڑ دیتی ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے کسی ایک برگزیدہ بندے کو ان کی ہدایت پر مامور کرتا ہے اور ایسے موقعوں پر لوگوں کا سب سے بڑا اعتراض یہی ہوتا ہے کہ ہمارے آبا و اجداد تو غلطی پر نہیں تھے، پھر ہم کس طرح گمراہ ہو سکتے ہیں جبکہ ہم انھیں کی پیروی کر رہے ہیں۔ نبی آخر الزماں صلعم نے جب شمع ہدایت روشن کی تو اس وقت بھی مخالفین نے اسی عذر لنگ کی آڑ لی۔ اگر ہم تاریخِ اسلام اور قرآن شریف کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آبا و اجداد کے نام پر پیغام رسالت کا انکار کرنے والے وہی لوگ تھے جنھیں اپنے سماج کی مذہبی قیادت حاصل تھی اور جنھیں اس بات پر اصرار تھا کہ جس راستے پر وہ چل رہے ہیں اس میں کسی قسم کی اصلاح و ترمیم کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ اس عذر کا جواب انھیں یہ نہیں دیا گیا کہ ان کے آبا و اجداد غلطی پر تھے بلکہ ان کے ذہن میں یہ بات بٹھانے کی کوشش کی گئی کہ وہ جس راہ پر چل رہے ہیں وہ ان کے قدیم بزرگوں کی سیدھی راہ نہیں بلکہ بعد کے آنے والوں کی ٹیڑھی ڈگر ہے جسے انھوں نے اپنے خاندانی، قومی یا ملکی تعصب کی وجہ سے راہِ راست سمجھ لیا ہے جس سے سرمو انحراف نہیں ہو سکتا۔ حدیثوں میں جو اس قسم کے اقوال ملتے ہیں

کہ اگر آج موسیٰؑ یا عیسیٰؑ زندہ ہوتے تو وہ میری پیروی کرتے تو اس کا مطلب اور کیا ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انسانیت کی ترقی اور فلاح کے لیے جو ضابطۂ حیات پیش کر رہے تھے وہ اسی ضابطۂ ربانی کا مناسب وقت ترمیم شدہ نسخہ ہے جو حضرت موسیٰؑ اور حضرت عیسیٰؑ نے اپنے اپنے زمانے میں پیش کیا تھا:

اس موقع پر یہ اہم سوال اُٹھ سکتا ہے کہ جب الیوم اکملت لکم دینکم کا آخری اعلان کر دیا گیا اور چار دانگ عالم میں منادی کر دی گئی کہ رسالت اور وحی کا سلسلہ ختم ہو گیا تو انسانیت اگر ہدایت کے لیے چودہ سو سال پیچھے کی طرف نہ دیکھے تو آخر کیا کرے۔ یہ سوال اپنی جگہ بہت اہم ہے لیکن درحقیقت اِسی مغالطہ کا نتیجہ ہے جس کو دُور کرنے کے لیے انبیا علیہم السلام آتے رہے ہیں۔ اگر ہم اِسلامی تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آنحضرت صلعم کے بعد تھوڑے تھوڑے وقفے سے خود امتِ مسلمہ میں ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی رہی ہیں جنھوں نے اپنے زمانے کے "مروجہ اسلام" کے خلاف آواز اٹھائی اور اس طرح فرمانِ رسالت کے بموجب علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کا فریضہ ادا کیا۔ آج وہ شخصیتیں تاریخ میں مجدد کے نام سے یاد کی جائیں یا امام کے لقب سے۔ لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ جس وقت انھوں نے مروجہ ذہنیت کی اصلاح کی کوشش کی اس وقت خود اُن کے ساتھ کیا برتاؤ کیا گیا۔ جس طرح انبیاء بنی اسرائیل پر ان کی قوم نے عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا۔ کیا اسی طرح خود مسلمانوں نے بھی اپنے زمانے کے ان بزرگوں کی جنھیں آج مجدد یا امام کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے زندگی دشوار نہیں کر دی تھی! خواہ مجدد الف ثانی ہوں یا شاہ ولی اللہ، نظام الدین اولیا ہوں یا شاہ اسماعیل شہید؛ کون سی ایسی شخصیت ہے جس کی دعوت کو (چند گنتی کے لوگوں کو چھوڑ کر) خود اس کی قوم نے یہ کہہ کر رد نہیں کیا تمھارا مجوزہ راستہ ہمارے آبا و اجداد کے بتائے ہوئے راستے سے الگ ہے، اس لیے ہم تمھاری پیروی نہیں کر سکتے۔

(۳)

اس مرحلے پر پہنچ کر اگر ہم اس بات کا پتہ چلانا چاہیں کہ آج سائنسی زمانے میں اُمّتِ مسلمہ کا جدید ذہن اِسلام سے بتدریج کیوں دُور ہوتا جارہا ہے تو گھوم پھر کر ہم اسی سوال کو دہرانے پر مجبور ہوں گے کہ اسلام سے ہماری مراد کیا ہے۔ آیا اسلامؔ وہ وحیِ الٰہی ہے جو نبی آخر الزماںؐ کے ذریعے انسانیت تک پہنچی یا اس کی وہ قانونی اور فلسفیانہ تشریح و تعبیر ہے جو بعد کے لوگوں نے اپنے اپنے ماحول کے مطابق کی؟ عاؔ طور سے ہوتا یہ ہے کہ اسلام کا مطلب ہم اصولی طور پر ربّانی ہدایت ہی سمجھتے ہیں لیکن جب تفصیلات کا وقت آتا ہے تب پھر اس ہدایت کے ساتھ جس کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ہر زمانے اور ہر قوم کے لیے ہے، یہ سلوک کرتے ہیں کہ اس کی حیثیت نصابی اسباق کی سی ہو کر رہ جاتی ہے۔ اگر اس بات کو ہم اور واضح طور سے کہنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اختلاف اسلام کے اصول و عقائد کے بارے نہیں بلکہ اِس قانونی نقطے کے بارے میں ہے جسے ہم فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد اور تقلید کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

جہاں تک اجتہاد کی اہمیت اور ضرورت کا سوال ہے اِس پر نہ صرف آج بلکہ ماضی میں بھی اُمّتِ مسلمہ تقریباً متفق رہی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنا چاہیے، اِس لیے اصل مسئلہ یہ نہیں ہے کہ بدلتے ہوئے حالات میں اجتہاد سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ اختلاف اور شدید اختلاف اِس بات پر ہے کہ اجتہاد کی حد کیا ہے، اور وہ کون سے لوگ ہیں جو اجتہاد کرنے کے اہل ہیں۔ اگر ہم شاہ ولی اللہ کی تحریروں کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آپ نے اجتہاد کو دو خانوں میں تقسیم کیا ہے، ایک کو وہ اجتہاد فی الدین کہتے ہیں اور دوسرے کو اجتہاد فی المذہب۔ پہلے سے ان کی مراد یہ ہے کہ ہم تاریخِ اسلام کے متعینہ فقہی مکاتبِ فکر سے آگے بڑھ کر اس سرچشمۂ ہدایت کی نئے سرے سے تشریح و تعبیر کریں جس پر خود صدرِ اوّل

کے فقہانے اپنے اپنے فقہی مکاتب کی بُنیاد کھڑی کی ہے ۔ اگر اس اجتہاد کی اجازت دے دی جائے تو اِس بات کا امکان ہے کہ ہم کسی مسئلے میں امام ابو حنیفہ یا امام مالک یا امام شافعی یا کسی بھی امام کے نکالے ہوئے نتائج سے بالکل ہی الگ کوئی نتیجہ نکال لیں ۔ غالباً اسی خطرے کے پیشِ نظر شاہ ولی اللہ نے اجتہاد فی الدین کی اجازت نہیں دی ۔ آپ نے اجتہاد کا دروازہ اس حد تک کھولا ہے کہ ہم کسی ایک فقہی مکتب میں رہتے ہوئے اس مکتب کے مختلف اِماموں کے اقوال و نتائج کا مطالعہ کریں اور ان میں سے اگر کوئی اقول تبدیل شدہ حالات سے زیادہ مطابقت رکھتا ہو تو اسے تسلیم کرلیں ۔ آج ہمیں شاہ ولی اللہ کا اجتہاد فی المذہب بھلے ہی دائرۂ تقلید میں رہنے کے مترادف معلوم ہو لیکن جس وقت شاہ صاحب نے یہ بات کہی تھی اُس وقت کے حالات کو اگر ہم ذہن میں رکھیں تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اجتہاد فی المذہب کی اجازت دے کر شاہ صاحب نے بہت بڑا اصلاحی کارنامہ انجام دیا تھا (لیکن بھلا ہو ہماری تقلید پسندی کا، کہ ہم اِتنے ہی پر قانع ہو کر رہ گئے !)

(۴)

مسئلے کا یہ پہلو بھی کچھ کم اہمیت کا حامل نہیں ہے کہ اجتہاد کا حق کسے حاصل ہے ؟ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی بھی سماج اپنے افراد کو سوسائیٹی کے مرتب کیے ہوئے قوانین میں فرداً فرداً ردّو بدل کرنے کا حق نہیں دے سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں معاشرہ کا ڈھانچہ بکھر جائے گا اور ہر طرف ایک مزاجی کیفیت پیدا ہو جائے گی ۔ اس لیے یہ تو ظاہر ہے کہ اجتہاد کا حق بھی انفرادی طور پر ہر ایک کو حاصل نہیں ہو سکتا ۔ یہ ذمّہ داری چند ہی لوگوں کے سر رہے گی ۔ لیکن اہم سوال یہ ہے کہ وہ چند لوگ کون سے ہوں گے ۔

عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ چند لوگ وہ ہیں جنھیں مسلم معاشرے میں ” علما “ کہا جاتا ہے کیونکہ انھیں کو ” وارثِ رسول “ کہا جاتا ہے اور ختمِ رسالت کے بعد انھیں

کو بنی اسرائیل کے انبیاء کا درجہ دیا گیا ہے۔ اگر ہم اِس مفروضہ کو سر دست بحث کی خاطر تسلیم بھی کر لیں جب بھی ہم یہ سوال کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ لفظ "علماء" سے ہماری مراد کیا ہے؟ لغوی حیثیت سے دیکھا جائے تو "علماء" اہلِ علم کو کہتے ہیں۔ لیکن جب ہم علماء کا ذکر کرتے ہیں تو عام طور سے اس کے لغوی مراد نہیں لیے جاتے بلکہ عموماً اِس لفظ کو اس کے اصطلاحی معنوں میں لیا جاتا ہے۔ اس طرح آج کی اصطلاح میں "علما" ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جنھوں نے مذہبی مدارس میں ایک خاص نصابِ تعلیم کے تحت علومِ دینیہ کی تعلیم حاصل کی ہو۔ طبقۂ علماء میں شمار ہونے کے لیے یہ دونوں شرطیں بہت ضروری ہیں۔ اگر کسی اہلِ علم میں مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو پھر اس کا شمار عام طور سے طبقۂ علماء میں نہیں کیا جائے گا مثلاً آپ مذہبی مدارس کی شرط نکال دیجیے، اور ملک یا ملک کے باہر کسی یونیورسٹی سے علومِ اسلامیہ میں اعلیٰ سے اعلیٰ ڈگری حاصل کر لیجیے، یا کسی مدرسہ اور یونیورسٹی کا احسان لیے بغیر اپنی محنت اور شوق سے علومِ اسلامیہ میں مہارت حاصل کر لیجیے۔ آپ بہر صورت طبقۂ علماء سے باہر رہیں گے۔ اِس سلسلے کی ایک اہم مثال ہمیں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی امیرِ جماعتِ اسلامی پاکستان کی ذات میں ملتی ہے۔ جہاں تک علومِ دینیہ میں مولانا مودودی کی "علمیت" کا سوال ہے۔ اِس سے کسی کو انکار نہیں ہے، لیکن بات جب اُن کی "عالمیت" تک پہنچتی ہے تو "سخن درین است" کی گونج سنائی دینے لگتی ہے۔ چونکہ مولانا مودودی نے کسی مروجہ دینی درسگاہ سے باقاعدہ سند حاصل نہیں کی ہے اس لیے ان کی جماعت کے باہر کے اکثر علماء انھیں طبقۂ علماء میں شمار کرنے سے ہچکچاتے ہیں۔[سہ]

علماء کے سلسلے میں آپ مذہبی مدارس کے مروجہ نصابِ تعلیم سے بھی صرفِ نظر نہیں کر سکتے۔ ہندوستان میں ایسے بہت سے مدرسے ہیں جن میں مذہبی مدارس کے

سہ مثال کے لیے مولانا سید حسین احمد مدنی کا خط بنام ابو سعید خدا بخش ملتانی ملاحظہ ہو جس میں مولانا مدنی صرف اس وجہ سے مولانا مودودی کو طبقۂ علماء کا ممبر تسلیم نہیں کرتے کہ انھوں نے کسی دینی درسگاہ میں باقاعدہ تعلیم نہیں پائی ہے۔ مکتوباتِ شیخ الاسلام، مرتبہ مولانا نجم الدین اصلاحی، اعظم گڑھ ۱۹۵۲ء جلد اوّل خط ۱۵۶ صفحات ۴۲۶۔

مروجہ نصاب تعلیم کے بجائے مختلف یونیورسٹیوں اور امتحانی بورڈ کے "مولوی" "عالم" اور "فاضل" وغیرہ کے امتحانات دلائے جاتے ہیں اور انھیں کا مرتب کردہ نصاب پڑھایا جاتا ہے۔ لیکن اِن امتحانات کو پاس کرنے والوں کا شمار عموماً طبقۂ علما میں نہیں کیا جاتا۔ بالفاظِ دیگر ہندوستانی مسلمانوں کی نظر میں علماء وہ لوگ ہیں جنھوں نے دینی مدارس مثلاً دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم ندوۃ العلماء، مدرسہ مظاہر العلوم وغیرہ میں علوم دینیہ کی تکمیل کی ہے[1] تاریخی نقطۂ نظر سے اگر اس مسئلے کا مطالعہ کیا جائے گا تو ہمیں معلوم ہوگا کہ علماء کا مذکورہ بالا مفہوم زیادہ سے زیادہ دو سو سال پرانا ہے۔ کیونکہ عہدِ مغلیہ تک ہندوستان میں آج کے برخلاف ایک ہی قسم کے مدارس ہوتے تھے، خواہ ہم انھیں مذہبی مدارس کے نام سے یاد کریں یا عصری جامعات کے نام سے۔ ہر شخص جسے تعلیم کا شوق ہوتا تھا وہ ایک ہی مدرسہ میں زانوائے ادب تہہ کرتا تھا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد جب طالبِ علم معاشی میدان میں قدم رکھتا تھا اور اپنے لیے کوئی پیشہ منتخب کرتا تھا اس وقت اس کے پیشے اور ملازمت کی بنیاد پر یہ فیصلہ ہوتا تھا کہ کون شخص طبقۂ علماء کا ممبر ہے اور کون نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تعلیم ختم کرنے کے بعد تجارت کو اپنا پیشہ بنا لیتا یا طبیب ہو جاتا تو وہ عام طور سے طبیب اور تاجر کے طبقے میں شمار کیا جاتا۔ عام طور سے علما صرف اُن لوگوں کو کہا جاتا تھا جو اپنی تعلیم ختم کرنے کے بعد درس و تدریس کو اپنا پیشہ بنا لیتے تھے یا حکومت کے محکمۂ امور مدنیہ و شرعیہ میں مختلف خدمات کی بجا آوری کے لیے ملازم ہو جاتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں جس گروہ کو "طبقہ علماء" کہا جاتا تھا ان میں سے اکثر و بیشتر آج کی زبان میں "سول سروس" کے لوگ ہوتے تھے۔

جس طرح آج سول سروس میں آپ کو اچھے اور برے، ہر قسم کے لوگ ملیں گے بعینہٖ وہی کیفیت پہلے بھی تھی۔ جب تک ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت اپنے

---

[1] موجودہ ہندوستان میں عربی مدارس پر تفصیلی معلومات کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب "مسلمان اور سیکولر ہندوستان" باب "دینی تعلیم"۔

پورے اقتدار کے ساتھ قائم رہی علماء کے اِسی طبقے کو سرکاری طور سے یہ اختیار حاصل رہا کہ وہ دینی امور میں فیصلہ کن اور حتمی رائے دے سکے۔ جو لوگ حکومت کے دائرۂ ملازمت سے باہر ہوتے تھے ان کی رائے باوجود اُن کی قابلیت، صلاحیت، تقویٰ اور تورع کی قانونی حیثیت نہیں رکھتی تھی۔ اصولی طور سے شریعت کی تشریح و تعبیر کا حق صرف انھیں کو ہوتا تھا جنھیں بادشاہ شیخ الاسلام یا قاضی القضاۃ کے منصب پر مامور کرتا تھا۔ یہ سمجھنا کہ اس زمانے کے شیخ الاسلام یا قاضی القضاۃ وغیرہ اجتہاد سے کام نہیں لیتے تھے درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ہمیں اسلامی تاریخوں میں بادشاہوں کے بہت سے ایسے فیصلے ملتے ہیں جو ایک طرح سے "اجتہاد فی الدین" کہے جا سکتے ہیں۔ یہ کہنا کہ بادشاہوں کے یہ فرامین اور قوانین شیخ الاسلام وغیرہ کی مدد اور مشورے کے بغیر ہوتے تھے۔ اِس بات کو تسلیم کر لینے کے مترادف ہوگا کہ خود بادشاہ کی نظر علوم دینیہ پر اتنی گہری ہوتی تھی کہ وہ اسلام کی حدوں میں رہتے ہوئے سلف کے فیصلوں سے مختلف فیصلہ کر سکے۔ یا پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایسے فیصلے خلافِ شریعت ہوتے تھے اور اس زمانے کے شیخ الاسلام وغیرہ میں اتنی بھی "جرأتِ ایمانی" نہیں ہوتی تھی کہ وہ ان فیصلوں کے خلاف اپنی رائے دے سکیں۔ ہم میں کچھ لوگ ایسے ہو سکتے ہیں جو اِس آخری نتیجہ کو مان لیں کیونکہ ہمارے ذہن میں یہ بات بٹھا دی گئی ہے کہ تاریخِ اسلام میں دو قسم کے علماء گزرے ہیں، ایک علماءِ حق اور دوسرے علماءِ سُو۔ علماءِ حق وہ تھے جو دربار، سرکار سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتے تھے اور علماءِ سُو وہ تھے جو حکومت کے ملازم ہوتے تھے اور بادشاہ کی چشم و ابرو پر نگاہ رکھتے تھے۔ ہاں اپنی طبیعت اور فطرت کے اعتبار سے اُن میں کچھ اچھے ہوتے تھے اور کچھ بُرے۔ انسانی نفسیات کو دیکھتے ہوئے اِس بات کو تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ علماء میں اچھے اور بُرے دونوں قسم کے اشخاص ہوتے رہے ہوں گے۔ لیکن جن بنیادوں پر علماءِ حق اور علمائے سو کی تقسیم کی جاتی ہے وہ درست نہیں ہے۔ درحقیقت "علماءِ حق" اور "علماءِ سو" دونوں ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ دونوں حکومت کے ملازم تھے۔

بہرحال اس مختصر سے مضمون میں علماء حق اور علماء سو کے موضوع پر تفصیل سے بحث کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ بات برسبیلِ تذکرہ اس لیے درمیان میں آگئی کہ ہم یہ سمجھنا چاہتے تھے کہ علماء کا مفہوم کیا ہے۔ جہاں تک تاریخِ اسلام کا تعلق ہے اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صدر اول میں لفظِ علماء کا استعمال اسی مفہوم میں ہوتا تھا جس میں آج ہم "اہلِ علم" کا لفظ بولتے ہیں۔ درمیانی زمانے میں جب مسلم حکومتیں جگہ جگہ باقاعدہ قائم ہوگئیں اور مختلف امور کے الگ الگ شعبے بن گئے تو علماء ان لوگوں کو کہا جانے لگا جو مدرسوں میں معلمی کرتے تھے یا محکمۂ امورِ شریعہ و عدلیہ میں ملازمت کرتے تھے۔ موجودہ زمانے میں جب تعلیم دو خانوں میں تقسیم ہو گئی اور مذہبی اور عصری دو مختلف قسم کے مدارس قائم ہونے لگے تو علماء صرف ان لوگوں کو کہا جانے لگا جنھوں نے مذہبی مدارس میں درس و تدریس کی خدمت کو اپنا پیشہ بنالیا۔

اس فرق کو ذہن میں رکھنے کے بعد اگر اس بات پر اصرار کیا جائے کہ اسلام میں اجتہاد کا حق صرف آج کے علماء کو حاصل ہے تو جدید ذہن اس مفروضے کو تسلیم نہیں کرے گا، کیونکہ شرعی یا منطقی، کسی طریقے سے بھی یہ بات اسے نہیں سمجھائی جا سکتی کہ دینی علوم پر نظر رکھنے والے صاحب استعداد "غیر علماء" صرف اس وجہ سے اجتہاد کے حق سے محروم ہیں کہ ان کا شمار باقاعدہ طبقۂ علماء میں نہیں ہوتا۔ سرِ دست اس مسئلے سے ہم بالکل ہی صرف نظر کر رہے ہیں کہ جس نصابِ تعلیم کو مکمل کرنے کے بعد آج کوئی شخص عالم بنتا ہے خود اس نصابِ تعلیم میں یہ صلاحیت کس حد تک ہے کہ وہ کسی شخص میں اتنی دقتِ نظر پیدا کر سکے کہ وہ آج کی بوقلموں زندگی میں اُمتِ مسلمہ کی قیادت کا فرض صحیح طور سے ادا کر سکے۔ بظاہر اس سوال کا جواب نفی میں ہے لیکن بفرضِ محال اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ ایسا ممکن ہے تو جدید ذہن کا یہ چیلنج اپنی جگہ باقی رہے گا کہ جب اسلام میں چرچ کا کوئی وجود نہیں ہے تو پھر دینی مدارس کو چرچ کا درجہ کس منطق سے دیا جا سکتا ہے؟

مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آج کی تیز رفتار دنیا میں جب ہر جدید دوسرے

سلے قدیم ہو جاتا ہے"۔ اسلام کو موجودہ زمانے کی سائنس سے کسی قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی کو خطرہ ہے تو خود مسلمانوں کی اس غیر سائنسی ذہنیت سے ہے جس کی طرف مذکورہ بالا سطروں میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ دو متوازی نصابِ تعلیم ہونے کی وجہ سے امت مسلمہ کا ذہن جدید ذہن اور قدیم دو خانوں میں تقسیم ہو چکا ہے ایک نصابِ تعلیم اس طبقے کو پیدا کرتا ہے جسے عرفِ عام میں علماء کہا جاتا ہے، اور دوسرے نصابِ تعلیم سے وہ لوگ وجود میں آتے ہیں جنھیں عام طور سے "جدید ذہن" کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ انفرادی حیثیت سے دونوں طبقوں میں ایسے لوگ مل جائیں گے جو اپنے دائرۂ فکری بنیاد پر خود اپنے طبقے میں کم اور دوسرے طبقے میں زیادہ کھپ سکتے ہوں گے۔ لیکن جہاں تک کلیہ کا سوال ہے یہ دونوں طبقے ذہنی طور سے دو ایسے متوازی خطوطِ مستقیم کی حیثیت رکھتے ہیں جن کا بظاہر کسی بھی نقطے پر وصل ممکن نہیں ہے۔ جب تک ان دونوں خطوط کو ملا کر کوئی نیا زاویہ نہیں نکالا جائے گا اس وقت تک قدیم ذہن اور جدید ذہن کی کشمکش باقی رہے گی اور مذہب کے سر پر بال سے بندھی خطرے کی تلوار لٹکتی رہے گی۔

فتاویٰ اور عصری مسائل

فتویٰ جس کے لغوی معنی " صراحت " کے ہیں۔ درحقیقت علمائے کرام اس رائے کو کہا جاتا ہے جسے وہ کسی سوال کے جواب میں قرآن، حدیث اور فقہی روایات کو سامنے رکھ کر دیتے ہیں۔ اصولاً ان ماخذ کے مطابق کوئی بھی شخص جس کی نظر ان علوم پر ہو ایک رائے قائم کرنے اور اسے پیش کرنے کا مجاز ہے لیکن عملاً اس قسم کی انفرادی رائے کو اس وقت تک فتوے کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ رائے دینے والا کسی مستند دینی درسگاہ کا عالم نہ ہو اور اس نے خاص طور سے فقہ اسلامی میں تخصص حاصل نہ کیا ہو۔ ایسے عالم کو عرف عام میں مفتی کہتے ہیں۔

جہاں تک فتوے کی تاریخ کا تعلق ہے۔ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ فتوے مانگنے اور فتویٰ دینے کی روایت آنحضرتؐ کی زندگی ہی میں پڑ چکی تھی۔ جب تک آپؐ حیات رہے، لوگ اپنے ہر قسم کے مسائل آپؐ ہی کے سامنے پیش کرتے اور آپؐ کے جوابات کو منشاء الٰہی کے مطابق سمجھ کر بے چون وچرا تسلیم کر لیتے اگرچہ ایک موقع پر آنحضرت صلعم نے صحابہ کرام سے فرمایا تھا کہ دنیاوی معاملات میں تم لوگ اپنے تجربے کی بنا پر زیادہ بہتر رائے قائم کر سکتے ہو لیکن احادیث کے ذخیرے پر نظر ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ اس فرمان کے باوجود صحابہ کرام دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے مسائل میں آنحضرت صلعم کی رائے کو معلوم کرنے کی

کوشش کرتے تھے۔

آنحضرت صلعم کی وفات کے بعد لوگ اپنے مسائل ان صحابہ کی خدمت میں پیش کرنے لگے جو قرآن و سنت کی روشنی میں مسائل کا حل نکال لینے پر قادر تھے۔ آہستہ آہستہ پہلی صدی ہجری کے ختم تک افتا نے ایک فن کی حیثیت حاصل کرلی اور لوگ اپنے مسائل صرف انھیں مستند لوگوں کے سامنے پیش کرنے لگے جنھوں نے فقہ کو اپنا موضوعِ مطالعہ بنالیا تھا۔ اگرچہ ہر ایسا عالم قرآن، حدیث اور آثارِ صحابہ کی روشنی ہی میں جواب دیتا تھا۔ پھر بھی ذاتی طرزِ فکر اور اختلافِ زمان و مکان کی وجہ سے بعض اوقات ایک مسئلے پر دو شخصوں کی رائے میں اختلاف بھی ہوجاتا تھا یہی اختلاف آگے چل کر مختلف فقہی مکاتبِ فکر کی بنیاد بنا۔ اگرچہ اصولی طور پر یہ بات مان لی گئی ہے اور اب بھی قولاً مانی جاتی ہے کہ ہر مکتبِ فقہ کے فتاوے یکساں طور پر صحیح ہیں لیکن عملاً عالمِ اسلام اس وقت مختلف فقہی مذاہب مثلاً حنفی، مالکی، جعفری، شافعی وغیرہ میں تقسیم ہوچکا ہے اور اِس تقسیم میں اتنی شدت پیدا ہوچکی ہے کہ اب جمع بظاہر ناممکن ہے۔ آج کسی عالم میں شاید ہی یہ جرائت ہو کہ وہ کسی مسئلے کے بارے میں مختلف فقہی مذاہب کے احکام میں سے جسے زیادہ معقول یا سہل سمجھے اس پر عمل پیرا ہو، کیونکہ ایسا کرتے میں اس پر "آسان پسندی" اور روایات سے انحراف کا جرم عائد ہوجائے گا۔

مذکورہ بالا نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے ہم ایک مسئلے کو بطور مثال پیش کرتے ہیں۔

اگر نکاح کے وقت یا نکاح کے بعد مہر مقرر نہ ہوا ہو اور "خلوتِ صحیحہ"[1] سے قبل طلاق ہوجائے تو فقہ حنفی کی رو سے عورت بطور نذرانہ صرف ایک جوڑا کپڑا اپنے

---

[1] "خلوتِ صحیحہ کے معنی ہیں زوجین کا کسی ایسی جگہ، مکان یا حصہ مکان میں تنہا جمع ہونا جہاں باہم صحبت کرنے سے کوئی جسمانی، طبعی یا شرعی مانع موجود نہ ہو"۔ (مجموعہ قوانینِ اسلام، مرتبہ تنزیل الرحمٰن، مرکزی ادارہ تحقیقات اسلامی پاکستان (کراچی) ۱۹۶۵ء جلد اوّل ص ۴۴

کی مستحق ہوگی۔ لیکن شیعہ مذہب کی رو سے عورت کو مہرِ مثل دیا جائے گا۔ احناف اپنے نظریہ کی بنیاد آیتِ قرآن " لاجناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسوھن او تفرضو لھن فریضۃ ومتعوھن علی الموسع قدرہ و علی المقتر قدرہ[۱] " پر رکھتے ہیں جس کا مطلب ہے کہ " تم پر گناہ نہیں ہے اگر تم عورتوں کو طلاق دو، جب کہ مس کر دان کو یا مقرر نہ کرو کوئی حصۂ مہر کا ان کے واسطے، اور متعہ دو ان کو، غنی پر ہے اس کی مقدار اور مفلس پر ہے اس کے لائق "۔ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے حکومتِ پاکستان کے زیرِ سرپرستی، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کی طرف سے ۴ جلدوں میں شائع شدہ کتاب " مجموعہ قوانینِ اسلام "، کے مرتب جناب تنزیل الرحمن نے یہ رائے دی ہے کہ اس ضمن میں احناف کا نقطۂ نظر قرآنِ پاک کے حکم کے بموجب نظر آتا ہے[۲] یہ فیصلہ اگر کسی ایسے شخص یا ادارہ نے دیا ہوتا جو بہر صورت فقہ حنفی کی پیروی ضروری سمجھتا ہے تو کوئی حیرت کی بات نہ ہوتی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ اس خاص مسئلے میں فقہ حنفی کی برتری کا وہ شخص قائل ہے جو مجموعہ قوانینِ اسلام کو اس مقصد سے مرتب کر رہا ہے کہ پاکستان میں " اسلامی قانون کی ضابطہ بندی کی تحریک کو علمی بنیادوں پر منظم کر کے حکومت کے لیے اہم اسلامی قوانین کا ایک خاکہ فراہم کر دیا جائے جو اسلامی قانون سازی میں ممد و معاون ثابت ہو "[۳] قرآنی آیت میں غنی اور مفلس دونوں پر حسبِ حیثیت متعہ کا دینا فرض کیا گیا ہے۔ یہاں پر متعہ کی تشریح خواہ کچھ بھی کی جائے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ جس طرح متعہ کا مطلب " مہرِ مثل " نہیں ہے اسی طرح متعہ کو ایک جوڑی کپڑے میں محدود کر دینا بھی درست نہیں ہے۔ ہم اپنے زمانے کی سماجی اقدار کو ذہن میں رکھ کر جب مذکورہ بالا مسئلے پر غور کرتے ہیں تو مہرِ مثل کی بات تو حلق سے اتر تی بھی ہے لیکن " ایک جوڑا کپڑا "، کسی طور بھی معقول نہیں معلوم

---

[۱] سورہ بقر آیت ۲۳۶۔ [۲] مجموعہ قوانین اسلام جلد اول، ص ۲۹۰۔ [۳] ایضاً، سرورق پر کتاب کا تعارف۔

ہوتا۔ یہاں بحث اِس بات سے نہیں ہے کہ عورت کو ایک جوڑا کپڑا دے کر رخصت کر دیا جائے یا اسے مہرِ مثل دیا جائے۔ بحث اس ذہنیت سے ہے جو بدلتے ہوئے حالات میں بھی مسائل پر نظرِ ثانی کرنے کی جرأت نہیں کرتی۔

(۲)

ہندوستان میں جب مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہوئیں تو اصولی طور سے عدلیہ کو شریعت کے ماتحت رکھا گیا اور انفصال مقدمات کے لیے قاضیوں کی عدالتیں قائم ہوئیں، چونکہ ہندوستان کے مسلم حکمراں عام طور سے فقہ حنفی کے ماننے والے تھے اس لیے چند استثنائی صورتوں کو چھوڑ کر، قاضی فقہ حنفی کے مطابق مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے لیکن اس سلسلے میں دشواری یہ تھی کہ فقہی قوانین کی باقاعدہ ضابطہ بندی اس وقت تک نہیں ہوئی تھی (اور نہ ابھی تک ہو سکی ہے) اس وجہ سے فقہی ذخیرے سے قانونی نظائر کا تلاش کر لینا عام طور سے ہر قاضی کے لیے آسان کام نہ تھا۔ اِس دشواری کے پیشِ نظر تقریباً ہر قاضی کے ساتھ ایک مفتی کا بھی تقرر ہوتا تھا جس کا کام یہ تھا کہ وہ قانونی نظائر تلاش کر کے قاضی کے سامنے پیش کرے۔ عملاً چونکہ یہ بات تسلیم کی حد تک پہنچ چکی تھی کہ شرعی عدالتوں میں قاضی کا فیصلہ خود اپنی انفرادی اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ اس کا فیصلہ من و عن شرعی قوانین کا نفاذ ہے اس لیے مختلف قاضیوں کے فیصلوں کو کتابی شکل میں جمع کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برعکس مختلف اوقات میں گذشتہ فقہا کی رایوں کو مختلف ابواب کے تحت کتابی شکل میں جمع کرنے کی داغ بیل پڑی تاکہ مفتی کو قانونی نظائر کی تلاش میں دشواری نہ ہو۔ اس قسم کا ایک مجموعہ سلاطینِ دہلی کے عہد میں فتاویٰ تاتار خانیہ کے نام سے مرتب ہوا۔ دوسرا مجموعہ اورنگ زیب عالمگیر نے اپنے دورِ حکومت میں مرتب کرایا۔ جو ہندوستان میں عام طور سے فتاویٰ عالمگیری اور عالم اسلام میں فتاویٰ ہندیہ

کے نام سے معروف ہے۔ ان دونوں مجموعوں میں لفظِ فتاویٰ سے یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ ان کتابوں میں اس وقت کے ہندوستانی علماء کے فتاویٰ جمع کیے گئے ہوں گے۔ درحقیقت ان دونوں مجموعوں میں سے کسی ایک میں بھی ہندوستانی علماء کی رائیں درج نہیں ہیں بلکہ صدرِ اول کے فقہا کی وہ رائیں جمع کی گئی ہیں جو مختلف کتابوں میں بکھری ہوئی تھیں۔ ان کتابوں کو ہرگز ایک ایسا آئینہ نہیں کہا جا سکتا جس میں اس وقت کا ہندوستان نظر آتا ہو۔

ہندوستانی علماء کے فتووں کے ایسے مجموعے جن سے ان کے زمانے کے حالات کی عکاسی ہوتی ہے، ۱۹ویں اور ۲۰ویں صدی عیسوی میں مرتب ہونے شروع ہوئے۔ اس تاخیر کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ۱۹ویں صدی سے پہلے نظامِ قضا کے قائم ہونے کی وجہ سے انفرادی طور سے کسی شخص کو مفتی کے پاس جانے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ ہر قسم کے مسائل کا فیصلہ عدالتوں کے ذریعے ہو جاتا تھا۔ ۱۹ویں صدی سے ایسٹ انڈیا کمپنی کی عدالتیں جگہ جگہ قائم ہونے لگیں، اگرچہ کمپنی نے بہت دنوں تک التزاماً مفتیوں کو باقاعدہ ملازم رکھا تاکہ وہ دائرہ شریعت میں آنے والے مسائل میں کمپنی کے ججوں کی راہ نمائی کر سکیں پھر بھی ایسا نظر آتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان شرعی مسائل میں راہ نمائی کی خاطر التزاماً ایسے علماء کی طرف رجوع کرنے لگے تھے جو کمپنی کے ملازم نہ تھے۔ اس "عدم تعاون" کے رجحان سے ایک علمی فائدہ یہ ہوا کہ لوگوں نے اپنی سہولت کے لیے اپنے پسندیدہ آزاد علماء کے جوابات کو مجموعوں کی شکل میں مرتب کر دیا۔ میرے اس خیال کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اگر ہم ابتدائی ۱۹ویں صدی کے دو ایسے عالموں کو لیں جن میں سے ایک کمپنی کا ملازم ہو اور دوسرا نہ ہو تو ہمیں اس غیر ملازم عالم کے فتووں کا مجموعہ اکثر و بیشتر حالات میں دستیاب ہو جائیگا لیکن ملازم عالم کا کوئی مجموعہ ملنا تقریباً ناممکن ہوگا۔ مثلاً شاہ عبدالعزیز (وفات ۱۸۲۴ء) اور مولانا فضل امام خیرآبادی (وفات ۱۸۲۹ء) صدر الصدور

ایسٹ انڈیا کمپنی ہم عصر اور ہم شہر ہیں۔ جہاں تک علمیت کا سوال ہے مولانا فضل امام کو شاہ صاحب سے کم درجے پر نہیں رکھا جا سکتا۔ لیکن آج ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں ہے جس سے ہم یہ بتا سکیں کہ دہلی کے لوگ مولانا فضل امام سے بھی فتوے حاصل کرتے تھے جبکہ شاہ صاحب کے فتاوے دو جلدوں میں شائع ہو چکے ہیں اور کہا یہ جاتا ہے کہ شاہ صاحب نے جتنے فتاویٰ دیئے تھے وہ سب کے سب ان دونوں جلدوں میں نہیں آسکے ہیں۔

(۳)

فتووں کے ان ہندوستانی مجموعوں میں ۱۹ ویں اور ۲۰ ویں صدی کی پیداوار ہیں جس قسم کے سوالات و جوابات ملتے ہیں انھیں ہم چار حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ عقائد
۲۔ عبادات
۳۔ عائلی قوانین
۴۔ دنیاوی معاملات

قسم اول میں عام طور سے ایسے فتاوے ملتے ہیں جن میں مسئلہ وحدانیت، رسالت، حشر و نشر، وغیرہ پر بحث کی گئی ہے۔ عبادات کے تحت روزہ، نماز، وضو، حج، زکوٰۃ وغیرہ کا ذکر ملتا ہے۔ تیسری قسم میں شادی، طلاق، خلع، وراثت اور وصیت وغیرہ سے متعلق فتاوے ملتے ہیں۔ چوتھی قسم میں عموماً عصری مسائل پر بحث ہوتی ہے۔ مثلاً ۱۹ ویں صدی میں دار الحرب اور دار الاسلام کا قضیہ، نیز مغربی لباس اور مغربی تعلیم کی بحث اور ۲۰ ویں صدی میں بینکنگ، لائف انشورنس، کمرشل انٹرسٹ، فیملی پلاننگ وغیرہ سے متعلق مسائل چوتھی قسم کے تحت مندرج فتاویٰ کی گوناگونی اور ان کے بظاہر تضاد

جوابات کا تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد ہم تین اہم نتائج نکال سکتے ہیں۔

۱۔ مسلمان عام طور سے اس بات کے قائل ہیں کہ شریعت اسلامیہ ہر زمانے کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

۲۔ کچھ مفتی ایسے ہوتے ہیں جو صدر اول کے فقہا کی رایوں کو فتویٰ نویسی کے لیے معیار کامل کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں اور ہر نئی چیز کو ابتدا میں بدعت سمجھ کر اسے ممنوع قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں اور اس وقت تک اپنی رائے پر قائم رہتے ہیں جب تک کہ زمانے کا چکر آہستہ آہستہ بدعت کو روایت میں تبدیل نہیں کر دیتا۔

۳۔ کچھ مفتی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی انگلیاں زمانے کی نبض پر ہوتی ہیں اور وہ جامع فقہی روایات کے مقابلے میں اصول افتا کی دوسری اہم بنیادوں مثلاً استحسان[۱] یا المصالحۃ المرسلۃ[۲] وغیرہ کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور اپنے فتووں سے اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ مسلمان عصری مسائل سے آنکھیں چرانے کے بجائے ان سے مثبت طریقے سے عہدہ برآ ہو سکیں۔ اس قسم کے مفتی ہر نئی چیز کو بدعت سمجھنے کے بجائے اس کے افادی پہلوؤں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔

اصول فقہ میں جس چیز کو استحسان کہا جاتا ہے وہ اپنی روح کے اعتبار سے درحقیقت وہی شے ہے جسے ہم آج کی زبان میں "مفاد عامہ" کہتے ہیں۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ایک مفتی کسی مسئلے کا جواب دیتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھے کہ اس کا جواب حتی الامکان مفید عام ہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان مفتیوں کے جوابات زمانے اور حالات کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔

---

[۱] "حالات کے تقاضے کے مطابق فقہا کا متعین احکام سے گریز"

[۲] "فلاح عامہ کے پیش نظر متنازعہ مسائل کے فیصلے کا طریقہ"

اور ان حضرات پر کبھی کبھی یہ بے جا الزام لگایا جاتا ہے کہ ان کے جوابات میں تضاد ہوتا ہے، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ دو مفتیوں کے جوابات میں عصری تقاضوں کی تبدیلیوں کے پیشِ نظر یکسانی قطعاً ضروری نہیں ہے۔

آیئے اِس بات کو سمجھنے کے لیے مثال کے طور پر ۱۹ ویں صدی کے ایک بہت ہی اہم مسئلے کو لیں۔ کمپنی کے سیاسی اقتدار کے بعد یہ سوال عام طور سے پوچھا جانے لگا تھا کہ ہندوستان دارالحرب ہے یا دارالاسلام۔ شاہ عبدالعزیز سے جب بھی اس بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا تو آپ نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیا۔ دوسری طرف آخرِ صدی میں مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے سامنے جب یہی مسئلہ پیش کیا گیا تو ایک موقع پر آپ نے دارالاسلام قرار دیا۔ اور دوسرے موقع پر دارالحرب! بظاہر یہ جوابات متضاد ہیں۔ لیکن اگر ہم صرف فتووں ہی تک اپنا مطالعہ محدود نہ رکھیں بلکہ ان سوالات کا بھی مطالعہ کریں جن کے جواب میں یہ "متضاد" فتاوے دیے گئے تھے تو ہمیں ان فتووں میں تضاد کے بجائے یکسانی نظر آئے گی اور یہ معلوم ہوگا کہ اس خاص موقع پر وہی جواب موزوں ترین تھا۔

تحریکِ خلافت کے زمانے میں دارالاحرب اور دارالاسلام کے مسئلے کو چونکہ خالص سیاسی نقطۂ نظر سے پیش کیا گیا، اس لیے لامحالہ ذہنوں میں یہ بات بیٹھ گئی کہ دارالحرب اور دارالاسلام دو ایسے اصطلاحی الفاظ ہیں جن کا استعمال صرف سیاسی مفہوم میں ہوتا ہے اور کسی ملک کے دارالحرب ہوجانے کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ وہاں کے مسلمان اپنی جد و جہد سے یا تو اس ملک کو دوبارہ دارالاسلام بنائیں یا بدرجہ مجبوری وہاں سے ہجرت کر جائیں۔ اس معہود ذہنی نے ایک دوسری اہم حقیقت نظروں سے اوجھل کر دی کہ دار کی تبدیلی سے کسی ملک کی صرف سیاسی صورتِ حال ہی میں تبدیلی نہیں آتی بلکہ وہاں کے معاشی ڈھانچے میں بھی ایک نمایاں تبدیلی آجاتی ہے۔ سب جانتے

ہیں کہ روپیہ قرض دے کر اس پر منافع حاصل کرنا شریعت کی رُو سے ممنوع ہے لیکن عام طور سے لوگ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ اِسی شریعت کی رو سے دار الحرب میں یہ پابندی باقی نہیں رہتی۔ اس بات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اگر ہم شاہ صاحب کے سامنے پیش کیے گئے ان سوالات کا بھی مطالعہ کریں جن کے جواب میں آپ نے ہندوستان کو دار الحرب قرار دیا تھا تو یہ حقیقت منکشف ہوگی کہ ہر استفتا کا محور کوئی نہ کوئی معاشی مسئلہ تھا۔ قریب قریب ہر استفتا میں یہ بات واضح طور پر پوچھی گئی تھی کہ کیا ہندوستان دار الحرب ہے اور اگر دار الحرب ہے تو غیر مسلموں سے سُود لینا جائز ہے یا نہیں؟ استفتا میں مقصد کی وضاحت کے باوجود شاہ صاحب نے ہندوستان کو دار الحرب قرار دیا اور یہ فرمایا کہ دار الحرب میں غیر مسلموں سے سُود لینا جائز ہے [لہ]

سُود کے علاوہ ایک دوسرا اہم مسئلہ ملک کی زراعت سے متعلق تھا جس کا تقاضا تھا کہ ہندوستان کو اس وقت کی صورتِ حال کے مطابق دار الحرب ہی قرار دیا جائے۔ انگریزوں نے ہندوستانیوں سے جو قابلِ زراعت زمینیں چھینی تھیں انھیں وہ دوسرے ہندوستانیوں کو ہدیتاً، تحفتاً یا قیمتاً دے رہے تھے اگر اس وقت تک ہندوستان دار الاسلام تھا تو ہندوستان پر انگریزوں کا قبضہ ناجائز قرار پاتا اور شرعاً انھیں انتقالِ اراضی کا حق حاصل نہ ہوتا نتیجتاً جب کبھی بھی انگریز ہندوستان سے واپس جاتے تو اُن کی طرف سے کی ہوئی ہر قسم کی کارروائی شرعاً منسوخ سمجھی جاتی —۔ اس صورتِ حال میں انگریزوں سے زمین حاصل کرتے ہیں پابندِ شرع مسلمان لامحالہ ہچکچاتے کیونکہ ایسی زمینوں کا مستقبل ان کی نظروں میں ناقابلِ یقین ہوتا۔ شاہ صاحب دیکھ رہے تھے کہ انگریزوں کا اقتدار بڑھتا جا رہا ہے اور اگر مسلمانوں کے ذہن سے اس وہم کو دور نہ کیا گیا کہ ہندوستان دار الاسلام ہے اور انگریزوں کو شرعاً انتقالِ اراضی کا حق حاصل نہیں ہے تو جو ہونی ہے وہ تو ہو کر رہے گی۔

لہ فتاویٰ عزیزی (فارسی) جلد ا، ص ۳۳، ۳۴

لیکن مسلمان معاشی حیثیت سے ہندوستان میں پس ماندہ ہو کر رہ جائیں گے۔ غالباً اسی وجہ سے ایک دوسرے سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ ہندوستان دارالحرب ہے اور انگریزوں سے جائداد یا زمینوں کے قبول کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔[لے]

ختم صدی تک آتے آتے ملک کی صورت حال میں خاصی تبدیلیاں آچکی تھیں۔ انگریزوں کا اقتدار مکمل ہو چکا تھا اور اس اقتدار کے نتیجے میں قسم قسم کے نئے مسائل سامنے آرہے تھے مثلاً انگریزوں کی ملازمت اور ملازمت کے بعد پنشن کا اصول، انگریزوں کے پاس رکھائی گئی امانتوں کا سود وغیرہ۔ اس پس منظر میں جب مولانا عبدالحئی لکھنوی کے سامنے دارالحرب اور دارالاسلام کے مسئلے کو رکھا گیا تو انھوں نے بیک وقت ہندوستان کو دارالاسلام اور دارالحرب دونوں قرار دیا۔ مثلاً ایک استفتا کے جواب میں جس میں یہ پوچھا گیا تھا کہ ہندوؤں سے سود لینا جائز ہے یا نہیں۔ آپ نے ہندوستان کو دارالاسلام قرار دیا اور سود لینے کی ممانعت کی۔[ٹے] دوسرے استفتا کے جواب میں جس میں یہ پوچھا گیا تھا کہ انگریزوں کے پاس جو رقمیں امانتاً رکھوائی جاتی ہیں ان پر وہ اصل سے کچھ زیادہ رقم "وثیقہ" کے نام سے ادا کرتے ہیں اس مزید رقم کا لینا جائز ہے یا نہیں۔ مولانا عبدالحئی نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے رقم کو اضافے کے ساتھ لینا جائز قرار دیا۔ اگر مسئلے کی تہ میں نہ جائیں تو یہ بات عجیب سی معلوم ہو گی کہ ایک ہی عالم ایک ہی سوال کے دو مختلف جوابات دے رہا ہے۔ کیونکہ ہندوستان کو یا تو دارالاسلام ہونا چاہیے تھا یا دارالحرب، وہ بیک وقت دونوں نہیں ہو سکتا تھا۔ لیکن اگر ہم غور کریں تو یہ حقیقت روشن ہو گی کہ مولانا عبدالحئی کے دونوں جوابات میں ذیل

لے۔ فتاویٰ عزیزیہ، جلد ا ص ۱۶۲، ۱۶۳

ٹے۔ مجموعہ فتاویٰ مولانا عبدالحئی فرنگی محلی لکھنوی، مطبوعہ مطبع شوکت اسلام لکھنؤ، طبع سوم ۱۳۰۹ھ/ ۱۸۹۲ء جلد سوم ص ۹۵ (جلد اول، ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء ص ۲۹۸ پر بھی ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: "مخفی نماند کہ بلاد ہند کہ در قبضۂ نصاریٰ اند دارالاسلام ہستند")

استحسان اور مصالحہ المرسلہ کے پیشِ نظر یکسانی تھی۔ ہندوؤں سے انفرادی حیثیت
سے سود لینے اور کسی حکومت کے پاس تجارتی مقاصد کے پیشِ نظر جمع کرائی
ہوئی رقم پر ایک خاص شرح سے منافع میں حصّہ دار بننے میں بہت بڑا فرق
ہے۔ اگرچہ بظاہر دونوں کو سود کہا جا سکتا ہے لیکن پہلی صورت ایک قومی
مرض کی حیثیت اختیار کر سکتی ہے جب کہ دوسری ایک نئے زمانے میں داخل
ہونے کا پیش خیمہ ہے۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر مولانا عبدالحیٔ کے لیے ضروری
تھا کہ وہ پہلی صورت کو ممنوع قرار دیں۔ اور چونکہ ایک مفتی فقہی اصطلاحات
کا سہارا لیے بغیر آگے نہیں بڑھ نہیں سکتا اس لیے جہاں سود کو ممنوع قرار
دینا مقصود تھا وہاں آپ نے ہندوستان کو دارالاسلام بتایا اور جہاں ممانعت
مقصود تھی وہاں آپ نے ہندوستان کو دارالاسلام بتایا اور جہاں ممانعت
مقصود نہ تھی وہاں اسے دارالحرب کہا۔ بظاہر ہم اسے تضاد کہیں گے لیکن
درحقیقت یہ تضاد نہیں ہے بلکہ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ مذکورہ
علماء فتویٰ دیتے وقت عصری مسائل کے تقاضوں کی رعایت رکھتے تھے اور
اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ وہ اپنے فتووں کے ذریعے مسلمانوں کو مادی
اور معاشی جد و جہد میں حصّہ لینے پر اور دوسری قوموں سے مقابلے میں آگے
بڑھنے پر آمادہ کر سکیں۔

مذکورہ بالا بحث اس بات کی نشان دہی کرتی ہے کہ ایک مفتی جب مفادِ
عامّہ کو پیشِ نظر رکھتا ہے تو وہ شاہ عبدالعزیز اور مولانا عبدالحیٔ لکھنوی
کی نظروں سے مسائل کا مطالعہ کرتا ہے لیکن اگر وہ اسے درخورِ اعتنا نہیں
سمجھتا تو پھر فقہی روایات اسے اس بات پر مجبور کر دیتی ہیں کہ وہ ہر نئی چیز کو
بدعت اور نتیجتہً اسے اس وقت تک "ممنوع" سمجھتا ہے جب تک کہ وہ
بدعت زندگی کا ایک جزو لاینفک نہ بن جائے۔ مثلاً آج کون سا عالم ہے جو
منی آرڈر کے ذریعے روپیہ بھیجنا حرام سمجھتا ہو لیکن جب ہندوستان میں

منی آرڈر کا رواج نیا نیا ہوا تھا تو ایک استفتا کے جواب میں اس وقت کے مشہور عالم، مولانا رشید احمد گنگوہی نے منی آرڈر کے استعمال کو حرام قرار دیا تھا کیونکہ اُن کے نقطۂ نظر سے منی آرڈر سے روپیہ بھیجنے کا طریقہ سودی کاروبار کے مماثل تھا۔[1]

اس بحث کا مطلب کسی عالم کے طرزِ فکر پر نکتہ چینی نہیں ہے بلکہ صرف یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ اگر فتویٰ دیتے وقت مفادِ عامّہ کو پیشِ نظر رکھا جائے تو بہت سے عصری مسائل کا حل شریعتِ اسلامیہ بآسانی پیش کر سکتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ایسے مفتی کا طریقِ فکر اس مفتی سے مختلف ہوگا جس کی نظروں میں فقہی روایات سے انحراف کج روی کے برابر ہے۔ اس موقع پر یہ بات بھی مدِّ نظر ذہن میں رکھنی چاہیے کہ مفادِ عامہ کی اہمیت کو تسلیم کرنے والے مفتی بھی فقہی روایات ہی کو سامنے رکھ کر فتوی دیتے ہیں کیونکہ اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان کے جواب کو فتوے کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی، مگر یہ امرِ واقعہ ہے کہ ان کی نظر روایات کے الفاظ سے زیادہ ان کے مضمر معانی پر ہوتی ہے۔

ایسا نہیں ہے کہ اصولِ استحسان کو برتنے کی روایت اب بالکل ہی ختم ہو چکی ہے۔ اب بھی وقت پڑ جانے پر علماء اِس اصول کا سہارا لیتے ہیں لیکن اس معذرتی انداز کے ساتھ کہ اس سے کوئی صحت مند روایت قائم نہیں ہو پاتی۔ اس رجحان کو سمجھنے کے لیے ہم انشورنس کے مسئلے کو لیتے ہیں۔ انشورنس موجودہ زندگی کا جزو لاینفک بن چکا ہے لیکن علماء کرام اسے "جوا" سمجھتے ہوئے اب تک حرام قرار دیتے آئے ہیں۔ ۱۹۶۳ء میں مجلس تحقیقات شرعیہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ نے اس مسئلے پر از سرِ نو سوچ بچار کرنے کا فیصلہ کیا۔ مختلف علماء کے پاس اس مفہوم کا ایک سوال نامہ روانہ کیا گیا کہ موجودہ صورتِ حال میں انشورنس کو جائز سمجھا جا سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سوالنامہ ہندوستان

---

[1] فتاویٰ رشیدیہ، مرتبہ سبحان احمد، کراچی بلا تاریخ، ص ۔ ۳۰۴

اور پاکستان میں مختلف مکتبِ فکر سے تعلق رکھنے والے علمائے کے پاس بھیجا گیا۔ اچھی خاصی تعداد نے تو سوال نامے کا کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ صرف گیارہ علمائے کے جوابات موصول ہوئے جن میں سے پانچ نے بعض شرائط کے ساتھ انشورنس کو جائز قرار دیا تھا اور چھ نے اسے بالکلیہ حرام لکھا تھا۔ موافق اور مخالف آرا پر بحث کرنے کے لیے آخر کار مجلس کی ایک نشست ہوئی جس میں موجود علمائے نے ان اقلیتی عالموں کی رائے کے حق میں فیصلہ دیا جو انشورنس کے موافق تھے۔ اس طرح ۱۹۶۵ء میں مجلس تحقیقات شرعیہ نے متعدد اکابر کا حوالہ دیتے ہوئے اعلان کیا کہ "ضرورتِ شدیدہ کے پیشِ نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائداد کا بیمہ کرالے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے[1]" عام طور سے لوگ یہ سمجھیں گے کہ جب مجلس نے انشورنس کو جائز قرار دے دیا ہے تو پھر اب اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ یہ اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ علمائے کرام اجتماعی طور سے طے کر دیں کہ فتویٰ دیتے وقت مفادِ عامہ کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

اس بات کا بھی امکان کم ہی ہے کہ روایت پسند مفتیوں کے اندازِ فکر پہ مجلس کے فیصلوں کا کوئی خاص اثر پڑے گا۔ کیوں کہ اصولِ افتا پر نظرِ ثانی کرنا مجلس کے دائرۂ عمل سے باہر ہے۔ سرِ دست اس کی حیثیت ایک مشاورتی مجلس کی سی ہے جس کے فیصلوں کی پابندی کرنا مفتیوں کے لیے ضروری نہیں ہے۔ اور صدیوں سے ہمارا طرزِ فکر یہ بن گیا ہے کہ جب تک کوئی عمل قومی زندگی میں "روایت" کی حیثیت اختیار نہیں کر لیتا، اس وقت ہر نیا فیصلہ جو سابقہ نظائر سے ہٹ کر ہو علما کی نظر میں "بدعت" یا زیادہ سے "بدعتِ حسنہ" کی حیثیت رکھتا ہے۔ جیسے کوئی

---

[1] ملاحظہ ہو "تجویز مجلس تحقیقاتِ شرعیہ متعلق انشورنس" دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ ص ۱۱

نوٹ: مجلس کے خیال میں "ضرورتِ شدیدہ سے مراد یہ ہے کہ جان یا اہل و عیال یا مال کے ناقابلِ برداشت نقصان کا اندیشہ قوی ہو۔ ضرورتِ شدیدہ موجود ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ مجلس کے نزدیک مبتلیٰ بہ کی رائے پر منحصر ہے جو خود کو عند اللہ جوابدہ سمجھ کر علمائے کے مشورے سے قائم کرے۔")

بھی مفتی اپنے فتوی کی بنیاد نہیں بنا سکتا یہی وجہ ہے کہ مجلس تحقیقات شرعیہ کے جواز انشورنس کے فتوی کے پورے چار سال بعد بھی اسی دارالعلوم کے مفتی نے، جہاں اس مجلس کی بنیاد پڑی تھی، ایک استفتا کے جواب میں کہا کہ انشورنس کرانا شرعاً حرام ہے[1]۔ ہم اس سلسلے میں مفتی پر کوئی الزام عائد نہیں کر سکتے۔ چونکہ مجلس کے فیصلے ابھی تک بحیثیت مجموعی اجماع کی حیثیت اختیار نہیں کر سکے ہیں اس لیے وہ بحیثیت مفتی اس بات پر مجبور تھے کہ فتوی دیتے وقت مجلس کے فیصلے کو نظر انداز کر دیں۔

دوسری طرف یہ بھی نظر آرہا ہے کہ اپنی ہیئت کے پیش نظر مجلس تحقیقاتِ شرعیہ یا اسی قسم کی دوسری مجلسیں[2] جدید ذہن کے مسلمانوں کو اپنے قریب نہ لا سکیں گی۔ کیونکہ یہ مجلسیں اگرچہ نئے مسائل کی تحقیقات کے لیے قائم کی جاتی ہیں لیکن ان کے ممبران تقریباً سب کے سب وہی ہوتے ہیں جو جدید مسائل کا حل بھی قدیم روایات میں تلاش کرنے پر زور دیتے ہیں۔ ان مجالس میں جدید تعلیم یافتہ اشخاص نہیں کے برابر ہیں۔ اس سلسلے میں صرف اتنا ہی کہنا کافی ہے کہ "روبیتِ ہلال" "حکومت کے سودی قرضوں" اور "انشورنس" جیسے پیچیدہ اور جدید مسائل پر بحث ومباحثہ کے وقت بھی ان مضامین کے ماہرین کو مجلسِ تحقیقاتِ شرعیہ نے خصوصی مدعوئین کی حیثیت سے بھی نہیں بلایا۔ شاید اس وجہ سے کہ ان ماہرین کا شمار طبقۂ علما میں نہیں کیا جاتا۔ اس طرح ماہرینِ فن کی غیر موجودگی کی وجہ سے جدید مسائل پر بحث کا انداز پوری طرح سے قدامت پرستی کے دائرے کے اندر ہی رہا۔ ایسی صورت میں یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان مجلس کے فرمودات پر شاید ہی دھیان دیں۔ یہاں پر "جدید تعلیم یافتہ" اور

---

[1] تعمیرِ حیات، لکھنؤ، ۱۰ ستمبر ۱۹۶۹

[2] اسی قسم کی ایک اور مجلس جمعیۃ علماء ہند نے ادارہ المباحث الفقہیہ کے نام سے قائم کی ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب "مسلمان اور سیکولر ہندوستان" صفحات ۱۰۲، ۱۰۳

"انگریزی داں" کے فرق کو ذہن میں ضرور رکھنا چاہیے۔ مجلس کے ممبران ایسے لوگ ضرور ہوں گے جنھیں عرفِ عام میں تو جدید تعلیم یافتہ" کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت ان کا شمار انگریزی دانوں میں کیا جاتا چاہیے۔ اس فرق کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ جن ملکوں میں عصری علوم کا ذریعہ تعلیم انگریزی زبان ہے وہاں کا ہر جدید تعلیم یافتہ شخص تو انگریزی داں ہوتا ہے لیکن وہاں کے ہر انگریزی داں کا جدید تعلیم یافتہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

حالات وضروریات کے ہاتھوں مجبور ہو کر اہم مسائل پر نظرِ ثانی کرنے کی ایک تازہ مثال جماعت اسلامی ہند کے حالیہ پانچویں کل ہند اجتماع (منعقدہ دہلی ۸، ۹، ۱۰، نومبر ۱۹۷۴ء) میں دیکھنے کو آئی۔ اجتماع میں تقریباً ۱۷ ہزار افراد ہندوستان کے گوشے گوشے سے آکر جمع ہوئے تھے۔ پانی کا جو انتظام کیا گیا تھا وہ شرکاء اجتماع کے غیر متوقع طور سے بہت زیادہ بڑھ جانے کے باعث خاص طور سے نماز کے اوقات میں ناکافی ثابت ہوا۔ پہلے روز فجر کی نماز کے وقت لوگوں نے پانی کے نلوں پر جب قطار لگائی تو یہ بات صاف طور سے دکھائی دینے لگی کہ اگر لوگ پانی کے انتظار میں قطار لگائے کھڑے رہے تو سورج نکل آئے گا اور ہزاروں آدمی وقت پر نماز ادا کرنے سے رہ جائیں گے۔ صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جماعت کے علماء کی طرف سے لاؤڈ اسپیکر پر عام اعلان کیا گیا کہ جن لوگوں کو یہ امید نہ ہو کہ وہ وقت کے اندر وضو کر سکیں گے وہ (اجتماع گاہ میں پانی ہونے کے باوجود) تیمم کر کے نماز پڑھ لیں ــــ یہ بتانا تو مشکل ہے کہ کتنے فی صد لوگوں نے پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کر کے نماز پڑھی۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس اعلان کے بعد خاصے لوگوں نے تیمم سے نماز ادا کی ــــ بعض لوگ، نے جنھیں عملاً اس دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا تھا اس اعلان سے خوش نہیں تھے کیونکہ ان کے خیال میں یہ ایک بہت بڑی اجتہادی جرأت تھی اور اس کا فیصلہ "اجماع" سے ہونا چاہیے تھا۔

بہرحال یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر مخالف اور موافق دونوں رائے زنی کر سکتے ہیں لیکن میری اپنی رائے میں یہ ایک خوش آئند قدم، اور حالات و ضروریات کے مطابق مسائلِ شرعیہ میں ترمیم و تبدیلی کی جو علمی باتیں کی جاتی ہیں ان کی ایک زندہ اور صحت مند مثال ہے۔

بہرصورت اگر ہم پوری بحث کو سمیٹنا چاہیں تو مختصراً یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب تک دنیا قائم ہے ہر روز نئے مسائل پیش آتے رہیں گے اور عام طور سے مسلمانوں کا جو قومی اور ملی مزاج بن چکا ہے اس کے پیشِ نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ہر نئے مسئلے میں رہنمائی کے لیے علماء کی طرف رجوع کرتے رہیں گے۔ اگر علماء کرام ایسے مواقع پر شریعتِ اسلامی کے فراموش کردہ اصولِ "استحسان" کو افتا کی بنیاد بنا لیں تو آج ہمیں "اسلام" اور "عصر جدید" میں جو فرضی خلیج نظر آ رہی ہے وہ کل شاید تلاش کرنے پر بھی نہ ملے۔

شاہ عبدالعزیز کے فتاوائے دارالحرب کا سماجی پس منظر

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ آخر اٹھارہویں صدی تک ہندوستان کے مغل حکمراں اپنی تمام کمزوریوں کے باوجود اس ملک کے شہنشاہ سمجھے جاتے تھے۔ اس وجہ سے کم ازکم ہندوستانی مسلمانوں کی نظروں میں یہ ملک دارالاسلام کی حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ۱۸۰۳ء میں دِلّی پر انگریزوں کا سیاسی تسلّط ہو جانے کے بعد صورتِ حال میں تبدیلی آگئی، اور لوگوں کے ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہونے لگا کہ دارالسلطنت پر انگریزوں کا سیاسی اقتدار قائم ہو جانے کے بعد بھی ہندوستان کو دارالاسلام ہی سمجھا جائے یا اب اسے دارالحرب کہا جائے! یہ سوال ذہنوں میں آیا ہی کیوں؟ اور اس سوال کے پوچھنے کا مقصد کیا تھا؟ اس پر ہم آئندہ صفحات میں بحث کریں گے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ جب شاہ عبدالعزیز (۱۷۴۶ء - ۱۸۲۳ء) سے ہندوستان کی ہیئتِ شرعی کے بارے میں سوالات کیے گئے تو انھوں نے ہندوستان کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ دیا۔

شاہ صاحب کے فتویٰ دینے کے تقریباً سو سال کے اِندر اندر ہندوستان کی سیاسی صورت میں نمایاں تبدیلیاں آگئیں۔ وہی ہندوستانی جنھوں نے ۱۹ ویں صدی میں انگریزوں کو بجبر یا برضا اس ملک مطلق العنان حاکم تسلیم کرلیا

تھا۔ بیسویں صدی میں آزادی کی خاطر ہر قسم کی قربانیاں دینے کے لیے تیار ہو گئے۔ آزادی کی اس جنگ میں مذہب و ملت کی کوئی تفریق نہیں تھی۔ درحقیقت یہ جنگ تھی ملکی اور غیر ملکی کے درمیان۔ انگریز غیر ملکی تھے۔ انھیں ملک بدر کرنے کے لیے ہر ملکی کو، خواہ وہ کسی بھی مذہب کا ماننے والا ہو، متحد ہونا تھا۔ نہ صرف یہ کہ انھیں متحد ہونا تھا بلکہ جنگِ آزادی کی فوج میں نئے سپاہیوں کو بھرتی کرنے کے لیے بھی یہ ضروری تھا کہ لوگوں میں یہ احساس پیدا کیا جائے کہ ان کی انگریز دشمنی کوئی نئی چیز نہیں ہے بلکہ ہندوستان میں انگریزوں کے تسلط کے وقت ہی سے ان کے بزرگ انگریز دشمن رہے ہیں۔ مسلمانوں میں اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ان علما نے جو جنگِ آزادی میں پیش پیش تھے، شاہ صاحب کے فتاوائے دارالحرب سے کام لیا۔

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ایک دارالاسلام جب دارالحرب ہوجاتا ہے تو وہاں کے مسلمانوں کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ اس ملک کو پھر سے دارالاسلام بنانے کے لیے اپنی ہر ممکنہ قوت استعمال کریں۔ اور اگر پوری کوشش کے باوجود انھیں اس میں کامیابی نہ ہو تو پھر ایسے ملک کو چھوڑ کر چلے جائیں۔ اس پسِ منظر میں جب شاہ صاحب کے فتووں کی اشاعت کی گئی تو اس کا لازمی نتیجہ لوگوں نے یہی نکالا کہ انھیں ہندوستان کو آزاد کرانے کے لیے انگریزوں سے جنگ کرنی ہے، اور اگر اس جنگ میں انھیں شکست ہو تو پھر ملک سے ہجرت کرجانا ضروری ہے۔ کیوں کہ ان کے بزرگ شروع سے یہی کرتے (یا کہتے!) آئے ہیں۔

(۳)

بیسویں صدی کا ابتدائی حصہ ہندوستان میں سیاسی حیثیت سے تاریخ کی حسبِ منشا تعبیر و تشریح کے لیے بہت ہی مناسب تھا۔ اس لیے جب کہنے والوں نے یہ کہا کہ شاہ صاحب نے اپنے فتووں کی رو سے ہندوستانی مسلمانوں کے لیے یہ

ضروری قرار دیا تھا کہ وہ یا تو انگریزوں سے جنگ کریں یا بدرجۂ مجبوری اس ملک سے ہجرت کر جائیں تو کسی کو بھی اس میں کوئی عجوبہ نظر نہ آیا۔ کسی نے بھی یہ سوچنے کی زحمت گوارا نہ کی کہ اس تشریح و تعبیر میں حقیقت کا شائبہ کہاں تک ہے! اس وقت چونکہ ہندوستان میں انگریز دشمنی کا رجحان عام تھا اس لیے کسی نے یہ سوال نہیں اٹھایا کہ اگر شاہ صاحب نے جہاد یا ہجرت کا حکم دیا تھا تو پھر ان کی زندگی میں لوگوں نے اس پر عمل کیوں نہیں کیا؟ اور اگر اس فتویٰ پر عمل کرنا مقصود نہ تھا تو پھر لوگ خواہ مخواہ یہ سوال پوچھ ہی کیوں رہے تھے! اس کے برعکس دارالحرب میں فریضۂ جہاد و ہجرت کے مسئلے پر بار بار زور دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہر شخص تسلیم کرنے لگا کہ کسی ملک کے دارالحرب ہو جانے کا مطلب ہی یہی ہے کہ مسلمان یا تو جہاد کریں یا ہجرت۔ اب اگر کسی زمانے یا کسی ملک کے مسلمان اپنے اس فریضہ کو ادا نہیں کرتے تو یہ ان کی اپنی کوتاہی ہے۔ ان کی اپنی بے عملی، شریعت کے عائد کردہ فریضہ میں، کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتی۔ کہا جا سکتا ہے کہ شریعت کے احکام کو ناپنے کا پیمانہ مسلمانوں کا عمل یا ان کی بے عملی نہیں ہے۔ لیکن اس مفروضہ ہی میں کہاں تک حقیقت ہے کہ شاہ صاحب نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر مسلمانوں پر جہاد یا ہجرت کا فریضہ عائد کیا تھا۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شاہ صاحب نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر مسلمانانِ ہند پر جہاد یا ہجرت کا فریضہ عائد کیا تھا، وہ بھی کھل کر یہ بات نہیں کہتے کہ شاہ صاحب نے واضح الفاظ میں جہاد یا ہجرت کا حکم دیا تھا۔ فتویٰ کا یہ مطلب وہ اس کے بین السطور سے نکالتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اس وقت کی سیاسی صورتِ حال کے باعث شاہ صاحب کھل کر نہ تو جہاد کا حکم دے سکتے تھے اور نہ ہجرت کی تبلیغ کر سکتے تھے۔ اس لیے انہوں نے ایک شرعی اصطلاح کا سہارا لے کر اپنے مافی الضمیر کو لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی تھی۔ ذاتی پسندیدگی اور سیاسی مصلحتوں سے بلند ہو کر اگر ہم اس مسئلے پر نظر ڈالیں تو مذکورۂ بالا تشریح کی

حیثیت ایک علمی مغالطہ سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔ سب سے پہلے تو ہمیں فتویٰ اور سیاسی بیان کے فرق کو ذہن میں رکھنا چاہیے۔ ایک سیاسی لیڈر جب کوئی بیان جاری کرتا ہے (خواہ وہ فتویٰ ہی کی شکل میں کیوں نہ ہو) تو اس کے پیشِ نظر وقت کی سیاسی مصلحت ہوتی ہے۔ سیاسی لیڈر اس بات کا انتظار نہیں کرتا کہ لوگ اس سے سوال کریں پھر وہ کوئی بیان دے، بلکہ صورتِ حال کے پیشِ نظر خود ہی اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے۔ اس کے برعکس ایک مفتی اس وقت فتویٰ دیتا ہے جب اس کے سامنے کسی متعین مسئلے کو پیش کرکے اس سے شریعت کا حکم معلوم کیا جاتا ہے۔ چوں کہ اس دوسری قسم میں مجیب کے علاوہ سائل کا بھی ایک اہم کردار ہوتا ہے اس لیے اگر ہمیں کسی فتوے میں سوال کی غرض و غایت کا پتہ چل جائے تو پھر اس فتوے کے بین السطوری مفہوم کی اہمیت بالکل ختم ہوجاتی ہے۔

فتوے اور سیاسی بیان کے فرق کی ایک بہترین مثال ہمیں مولانا ابوالکلام آزاد کے فتوائے ہجرت میں نظر آتی ہے، جسے انھوں نے کسی استفتا کے بغیر ۱۹۲۰ء میں دیا تھا۔ اس فتوے میں مولانا آزاد نے مسلمانوں پر ہندوستان سے ہجرت ضروری قرار دی تھی۔ چوں کہ مولانا نے وہ فتویٰ کسی استفتا کے جواب میں نہیں دیا تھا اس لیے ہم اس فتوے کے ظاہری یا معنوی معنی نکالنے میں آزاد ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں ہجرت کرنے کا کوئی خیال تھا، لیکن چوں کہ مولانا بذاتِ خود اس وقت کی سیاسی صورتِ حال کے پیشِ نظر ہندوستان سے ہجرت ضروری سمجھتے تھے اس لیے انھوں نے ایمان داری کے ساتھ اپنی رائے عوام کے سامنے پیش کردی تھی۔ لیکن اگر یہی فتویٰ کسی شخص کے استفتا کے جواب میں ہوتا تو پھر یہ کہا جاتا کہ اس زمانے میں مولانا آزاد کے علاوہ بھی کچھ ایسے لوگ موجود تھے جن کے دلوں میں یہ سوال پیدا ہو رہا تھا کہ آیا ہندوستان سے ہجرت کرجانی چاہیے یا نہیں؟

(بقیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو)

دار الحرب کے سلسلے میں ایک بہت ہی اہم بات جو عام طور سے نظر انداز کردی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک دار الاسلام، دار الحرب میں تبدیل ہو جانے کے بعد وہاں کی مسلمان آبادی پر صرف جہاد و ہجرت کا فریضہ ہی عائد نہیں کرتا بلکہ انھیں چند ایسے حقوق بھی عطا کرتا ہے جو اس سے قبل انہیں دار الاسلام میں حاصل نہیں تھے مثلاً دار کی تبدیلی اگر مسلمانوں پر یہ فرض عاید کرتی ہے کہ وہ دار الحرب کو دوبارہ دار الاسلام میں تبدیل کرنے کی کوشش کریں تو دوسری طرف انھیں یہ حق بھی عطا کرتی ہے کہ وہ غیر مسلموں سے سودی لین دین کرسکیں جس کی انھیں پہلے اجازت نہیں تھی۔ اس کلیہ کو ذہن میں رکھ کر جب ہم شاہ صاحب کے ان تمام فتووں کا یکجائی مطالعہ کرتے ہیں جو ہندوستان کی ہیئتِ شرعی سے متعلق ہیں تو یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ اس وقت جن لوگوں کو بھی دار الحرب کے مسئلے سے دلچسپی تھی انہیں اپنے "فرض" سے زیادہ اپنے "حق" کی فکر تھی۔

(۳)

مجموعہ فتاویٰ عزیزیؒ میں ہندوستان کی ہیئتِ شرعی سے متعلق ہمیں کئی ایک

لہ (گزشتہ صفحہ کا حاشیہ) مولانا آزاد کے فتوائے ہجرت کے متن کے لیے ملاحظہ ہو "تبرکاتِ آزاد" مرتبہ غلام رسول مہر، کتاب منزل لاہور، ۱۹۵۹ء، صفحات ۳۰۲-۴۰۳ مسلسل۔ ابتدا میں یہ فتویٰ ہفت روزہ "اہلِ حدیث" امرتسر، کی اشاعت ۳۰ر جولائی ۱۹۲۰ء میں شائع ہوا تھا۔

لہ ابتدائی چودھویں صدی ہجری (آخر انیسویں صدی عیسوی) میں مطبع مجتبائی دہلی کے مالک مولوی عبد الاحد کو یہ خیال پیدا ہوا کہ شاہ صاحب کے جتنے بھی فتاویٰ دستیاب ہوسکیں انہیں ایک مجموعے کی شکل میں شائع کردیا جائے۔ انھوں نے تمام فتاویٰ کو جمع کرایا اور اپنے زمانے کے مشہور علماء سے تصحیح کرانے کے بعد انھیں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فتاویٰ ملتے ہیں۔ سب سے پہلا فتویٰ اس اصول اور علمی سوال کے جواب میں ہے کہ ایک دارالاسلام کبھی دارالحرب میں تبدیل ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں شاہ صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حسب ذیل باتیں ایک دارالاسلام کو دارالحرب میں تبدیل کر دیتی ہیں۔

۱۔ دارالاسلام میں غیر مسلموں کے احکام کا جاری ہو جانا۔

۲۔ قبضہ کرنے والے دارالحرب اور مقبوضہ دارالاسلام کے درمیان کسی دوسرے دارالاسلام کا واقع نہ ہونا۔

۳۔ امان اوّل[1] کا ختم ہو جانا۔

(حاشیہ بقیہ سابقہ صفحہ) دو جلدوں میں اپنے ہی مطبع سے مجموعہ فتاویٰ عزیزی (فارسی) کے نام سے شائع کر دیا۔ پہلی جلد ۱۳۱۱ھ (۱۸۹۳ء) اور دوسری جلد ۱۳۱۴ھ (۱۸۹۶ء) میں شائع ہوئی۔ ان دونوں جلدوں میں شاہ صاحب کی ہر وہ تحریر جو مرتبین کی نظروں میں "فتویٰ" معلوم ہوئی جمع کر دی گئی مثلاً بعض صفحات میں شاہ صاحب کے بیان کردہ بہت سارے تفسیری نکات اور چند ایک ایسے خطوط بھی ملتے ہیں جو انہوں نے اپنے دوستوں، شاگردوں اور ہم عصروں کو کسی علمی مسئلے پر لکھے تھے۔ دونوں جلدوں کے شروع میں ایک مجمل سی فہرستِ مضامین بھی ہے لیکن درحقیقت کتاب کی ترتیب میں کسی قسم کا بھی کوئی اصول پیشِ نظر نہیں رکھا گیا ہے۔ اصل فارسی کتاب کا اردو ترجمہ مولوی عبدالواجد نولوی غازی پوری نے سرورِ عزیزی کے نام سے دو جلدوں میں کیا ہے جس کی اشاعت پہلی بار جلد اول ۱۳۲۲ھ (۱۹۰۵ء) اور جلد دوم ۱۳۲۳ھ (۱۹۰۶ء) میں مطبع مجیدی کانپور سے ہوئی۔

[1] "امان اول" سے وہ معاہدات مراد ہیں جو دارالاسلام اور اس کے مسلمان اور غیر مسلم شہریوں کے درمیان ہوتے ہیں۔

اگر تینوں شرطوں کو ضروری سمجھا جائے تو پھر شاہ صاحب کے زمانے میں ہندوستان کو دارالحرب کہنا ممکن نہ تھا کیوں کہ ہندوستان اور انگلینڈ کے درمیان ایک دوسرے دارالاسلام (خلافتِ عثمانیہ) کا وجود تھا۔ شاید اسی دشواری کے پیشِ نظر شاہ صاحب نے دارالحرب کی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہا کہ درحقیقت دارالاسلام وہ ملک ہے جہاں امام المسلمین کے احکام جاری و ساری ہوں۔ اور دارالحرب وہ ملک ہے جہاں حربیوں (غیر مسلموں) کے احکام چلتے ہوں۔ اس تشریح کے مطابق ہندوستان دارالحرب تھا۔ کیوں کہ اس وقت کے ہندوستان پر مغلوں کی تمام نہاد حکومت کے باوجود سکہ انگریزوں کا چلتا تھا۔ جیسا کہ اس فتوے میں مذکور ہے:

"اس شہر (دہلی) میں امام المسلمین کے بجائے عیسائی حکام کا اقتدار ہے۔ اقتدار کا مطلب یہ ہے کہ امورِ مملکت، ٹیکسوں کی وصول یابی، مجرموں کی سزائیں، مقدمات کے فیصلے، سب کچھ ان کی مرضی سے طے کیے جاتے ہیں۔ ہاں چند اسلامی شعائر ایسے ہیں جن سے وہ تعارض نہیں کرتے مثلاً جمعہ و عیدین کی نمازیں، اذان اور قربانی وغیرہ لیکن یہ آزادی مسلمانوں کے اقتدار کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عیسائیوں کی سیاسی مصلحت کی بنا پر ہے۔ یہ لوگ مساجد کو بلا تکلف منہدم کر دیتے ہیں اور ان کا ہاتھ پکڑنے والا کوئی نہیں ہے۔ عیسائیوں کا دبدبہ اس قدر ہے کہ ان کی اجازت کے بغیر کوئی بھی مسلمان یا ذمی اس شہر بلکہ اس شہر کے مضافات میں بھی داخل نہیں ہو سکتا۔ تاجروں اور اسی قسم کے بے ضرر مسافروں کی آمد و رفت پر انہوں نے کوئی پابندی عائد نہیں کی ہے کیوں کہ اس میں خود انہیں کا فائدہ ہے لیکن سیاسی حیثیت سے معروف لوگ مثلاً شجاع الملک اور ولایتی بیگم[1] اس شہر میں ان کی اجازت

---

[1] مضمون نگار نے اپنی سی پوری کوشش کی لیکن اسے ان دونوں شخصیتوں کے حالات

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

کے بغیر داخل نہیں ہو سکتے۔ اس شہر سے لے کر کلکتہ تک عیسائیوں کی حکومت ہے۔ دائیں بائیں اور درمیان کی چند ریاستوں مثلاً لکھنؤ، رام پور اور حیدر آباد میں انہوں نے اپنے احکامات جاری نہیں کیے ہیں کیوں کہ یہاں کے نوابوں نے ان سے معاہدے کر رکھے ہیں۔ ان حالات کے پیشِ نظر ہندوستان کو دار الحرب ہی کہنا پڑے گا۔ جیساکہ ہمیں حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضؓ نے بنی یربوع کے علاقے کو دار الحرب قرار دے کر مانعین زکوٰۃ سے جہاد کیا تھا حالاں کہ وہاں اذان و نماز سب جاری تھیں[1]۔"

مذکورہ بالا سوال و جواب سے اتنی بات تو واضح ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب نے ہندوستان کو دار الحرب قرار دیا تھا لیکن استفتا اتنا مختصر ہے کہ اس سے ہمیں یہ یہ پتہ نہیں چلتا کہ پوچھنے والے نے یہ سوال اٹھایا ہی کیوں تھا۔ سوال صرف اتنا تھا کہ ایک دار الاسلام کبھی دار الحرب ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اس کا جواب اصولِ فتویٰ نویسی کے مطابق ہاں یا نہیں میں ہونا چاہیے تھا۔ ہندوستان کی تفصیلی صورتِ حال کا تذکرہ مذکورہ بالا استفتا کے جواب میں غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال کیا جا سکتا

(بقیہ صفحہ سابقہ) کہیں دستیاب نہ ہو سکے۔ حد یہ ہے کہ یہ دونوں نام (یا لقب!) بھی اس زمانے کی تاریخوں میں نہیں ملتے۔ ہاں شاہ صاحب کے ایک ہم عصر مصنف کی خود نوشت سوانح حیات سے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ دلی شہر میں داخل ہونے کے لیے انگریزوں سے تحریری اجازت نامہ لینا ضروری ہوتا تھا۔ دیکھیے "لطف اللہ کی خود نوشت سوانح حیات" (انگریزی)، لندن،

[1] ملاحظہ ہو مجموعہ فتاویٰ عزیزی (فارسی) از شاہ عبد العزیز دہلوی، (آئندہ صرف فتاویٰ لکھا جائے گا) جلد اول ۱۳۱۱ھ (۱۸۹۳ء) صفحات ۱۷، ۱۸۔ (اردو سرور عزیزی جلد ۱، ص ۳۵، ۳۶)

ہے کہ یا تو مرتبین فتاویٰ کو سوال کا پورا متن نہیں ملا یا پھر جواب کا مذکورۂ بالا ٹکڑا[1] کسی دوسرے سوال کے جواب کا ہے جسے مرتبین نے غلطی سے اس جگہ لگا دیا ہے۔ بہر حال اس سے قطع نظر کہ مذکورہ بالا ٹکڑا اسی سوال کے جواب کا حصہ ہے یا نہیں، یہ بات تو بلا شبہ مذکورہ بالا جواب سے طے ہو جاتی ہے کہ شاہ صاحب کی نظروں میں ہندوستان دارالحرب تھا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو ہندوستان کے دارالحرب یا دارالاسلام ہونے کی فکر تھی، انھوں نے یہ مسئلہ اٹھایا ہی کیوں تھا؟ اور پھر یہ جان لینے کے بعد کہ ہندوستان دارالحرب ہے انھوں نے اگلا قدم کیا اٹھایا؟ اس سوال کا جواب جب تک ہمیں واضح طور پر نہ مل جائے اس وقت تک ہماری یہ بحث نامکمل رہتی ہے کہ شاہ صاحب نے ہندوستان کو دارالحرب کیوں قرار دیا تھا۔ "فتاوائے عزیزی" میں ہمیں مختلف جگہوں پر دارالحرب اور اس سے پیدا ہونے والے مختلف مسائل سے متعلق چند اور بھی سوال و جواب ملتے ہیں جسے عام طور سے آج کے مورخین نظر انداز کر جاتے ہیں، جب تک ہم ان تمام فتاویٰ کا ان کے سیاق و سباق کے ساتھ مطالعہ نہ کر لیں کسی نتیجے پر پہنچنا مشکل ہے۔

اس سلسلے کا دوسرا سوال جو ہمیں فتاویٰ عزیزی میں ملتا ہے، وہ دارالحرب میں حربی غیر مسلموں کو سود دینے سے متعلق ہے۔ شاہ صاحب کا جواب سننے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اس زمانے میں مسلمانوں کی معاشی حالت اس درجے کو پہنچ چکی تھی کہ وہ اپنی "غیر ضروری" ضروریات کو پورا کرنے کے لیے عام طور سے سود پر قرض لیا کرتے تھے۔ اس زمانے کی سماجی تاریخوں کے مطالعے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ سود کے شکنجے میں نہ صرف عوام بلکہ بڑے بڑے امرا حد یہ ہے کہ خود بادشاہ بھی جکڑے ہوئے تھے۔ ظاہر ہے کہ سودی قرض لینے والے

---

[1] ملاحظہ ہو نوٹ نمبر ۱۱ ص ۶۰

مسلمانوں میں کچھ ایسے لوگ بھی رہے ہوں گے جو سودی لین دین کو حرام سمجھنے کے باوجود حالات کے دباؤ کی وجہ سے مجبوراً سود پر قرض لیتے رہے ہوں گے اور انہیں اس کی فکر بھی رہی ہوگی کہ کسی صورت سے ان کا یہ فعل "گناہ" کے زمرہ سے نکل جائے۔ اس گناہ سے بچنے کی سب سے بہترین صورت تو یہ تھی کہ وہ ہر قسم کی تکالیف برداشت کرتے مگر سود پر قرض نہ لیتے لیکن یہ کام آسان نہ تھا۔ زندگی میں ایسے بے شمار نازک مواقع آتے ہیں جب عوام و خواص کی اکثریت آخرت کی جواب دہی کے مقابلے میں ہم چشموں کے طنز و تعریض کو زیادہ اہمیت دیتی ہے۔ سود پر روپیہ قرض لے کر سماجی اور رواجی تقریبات میں اپنے کو دوسروں سے برتر ثابت کرنا انہیں مواقع میں سے ایک ہے لیکن اگر کوئی ایسی شرعی صورت نکل آتی ہے جس کی رو سے کوئی "گناہ" ازروئے شرع گناہ کے زمرے سے نکل جاتا ہے تو پھر "ہم خرما و ہم ثواب" کے پیشِ نظر کون اس سے واقفیت حاصل کرنا نہیں چاہے گا۔ سودی لین دین سے متعلق جو سوال اوپر نقل کیا گیا ہے وہ اسی ذہنیت کا آئینہ دار ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ شاہ صاحب اس نکتہ کو نہ سمجھ رہے ہوں گے۔ لیکن وہ ایک مفتی کی حیثیت سے اس بات پر مجبور تھے کہ سوال کا وہی جواب دیں جو فقہ کی کتابوں میں مذکور ہو خواہ اس کے اثرات سوسائٹی پر کیسے ہی پڑتے ہوں[1]۔ چوں کہ شریعت میں سود لینے اور دینے میں کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اس لیے شاہ صاحب نے صرف "سود دینے" کے مسئلے کو نظر انداز کرتے ہوئے اصولی بحث شروع کی اور کہا کہ کتبِ فقہ کی رو سے سود دینے اور سود لینے کا حکم یکساں ہے۔ شریعت نے دونوں کو منع کیا ہے لیکن اس ممانعت کا اطلاق دار الحرب میں رہنے والے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان باہمی سودی لین دین پر نہیں ہوگا۔ واضح رہے کہ حربیوں سے دار الحرب میں سود لینا تو اس وجہ سے جائز

---

[1] مفتیانِ کرام کی اس مجبوری کی مثالیں ملاحظہ کرنے کے لیے دیکھیے میری کتاب "مسلمان اور سیکولر ہندوستان" (تیسرا باب، دینی رہنمائی: ماضی کا ورثہ۔ ص ۹۲) مکتبہ جامعہ، نئی دہلی، ۱۹۷۱ء۔

ہے کہ ان کا مال مسلمانوں کے لیے مباح ہے بشرطیکہ مال کا حصول کسی بدعہدی یا بے ایمانی کے ذریعہ نہ ہو۔ سودی لین دین میں ایک حربی چوں کہ اپنی مرضی سے خوشی خوشی سود ادا کرتا ہے اس وجہ سے اس کا لینا مسلمانوں کے لیے بالکل جائز ہے۔ دوسری طرف حربیوں کو سود دینا اس وجہ سے جائز ہے کہ سود کی حیثیت مال حرام کی سی ہے۔ اور چوں کہ حربی لوگ مسلمانوں کے برخلاف، حرام چیزیں کھاتے ہیں اس لیے اگر انہیں سود دیا جائے تو اس کی حیثیت اس سے زیادہ کچھ اور نہیں ہوگی کہ انہیں حرام مال کھلایا گیا اور یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہے لیکن یہ حکم دارالاسلام میں بسنے والے غیر مسلموں کے لیے نہیں ہے۔ ایسے غیر مسلموں اور مسلمانوں کے درمیان سودی لین دین ناجائز ہے کیوں کہ اس طرح دارالاسلام میں سودی کاروبار ترویج پاجائیگا لیکن اگر کوئی اضطراری حالت پیدا ہو جائے تو ایک مسلمان دارالاسلام میں بھی بحالت مجبوری کسی غیر مسلم سے سودی قرض لے سکتا ہے[1]۔

یہ جواب اس بات پر خاصی روشنی ڈالتا ہے کہ انیسویں صدی کے مسلمان ہندوستان کی ہیئت شرعی کو معلوم کرنے کے لیے بے چین کیوں تھے؟ بایں ہمہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ بالا سوال ایک مسئلہ کی علمی تشریح و تعبیر سے متعلق تھا اور اس کا تعلق ہندوستان میں رہنے والے مسلمانوں کے عمل سے نہیں تھا مگر یہ مفروضہ اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب ہم اگلے سوال و جواب پر نظر ڈالتے ہیں۔ اس استفتا میں حسب ذیل سوالات پوچھے گئے تھے:

۱- ہندوستان کے وہ علاقے جو عیسائیوں کے قبضے میں ہیں دارالحرب ہیں یا دارالاسلام؟ اگر یہ علاقے دارالحرب ہیں تو کیا یہاں کے مسلمان عیسائیوں سے سود لے سکتے ہیں؟

۲- کیا دارالحرب میں جمعہ کی نماز پڑھ لینے سے ظہر کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے؟

---

[1] فتاویٰ، جلد ۱، ص ۲۸۔ (مرد عزیزی جلد ۱، ص ۵۸)

۳۔ کیا بوقت ضرورت دار الحرب میں مسلمان غیر مسلموں سے سودی لین دین کر سکتے ہیں؟

ان سوالات کے جواب میں شاہ صاحب نے یہ اصولی بات بتائی کہ کسی ملک کے دار الحرب ہونے کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔ ان کا مطالعہ کرنا چاہیے اور دیکھنا چاہیے کہ وہ صورتیں عیسائیوں کے مقبوضہ علاقوں میں پائی جاتی ہیں یا نہیں۔ اگر وہ صورتیں پائی جاتی ہیں تو پھر یہ علاقے دار الحرب ہوں گے اور مسلمانوں اور حربیوں کے درمیان سودی لین دین از روئے شرع جائز ہوگا۔ بہر حال مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ غیر مسلموں کو سود دینے میں احتیاط برتیں اور بے ضرورت سود نہ دیں۔ (اس جواب کو ایک بار پھر پڑھنا چاہیے۔ سائل عیسائیوں سے سود لینے کے بارے میں سوال کر رہا ہے۔ شاہ صاحب بشرط دار الحرب سود لینے کو تو جائز قرار دیتے ہیں اوپر سے تاکید اس بات کی کر رہے ہیں کہ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ غیر مسلموں کو سود دینے میں احتیاط برتیں اور بے ضرورت سود نہ دیں)۔

دوسرے سوال کا جواب سننے سے پہلے ہمیں تھوڑی دیر کے لیے رک کر اس سوال کی غرض و غایت پر بھی غور کر لینا چاہیے۔ اس سوال کا پس منظر یہ ہے کہ جمعہ کی امامت اصلاً خلیفہ کی ذمہ داری ہے۔ اگر وہ خود امامت نہ کر سکے اور ظاہر ہے کہ بیک وقت وہ ملک کی مختلف مسجدوں میں امامت نہیں کر سکتا تو پھر اس کا مقرر کردہ امام اس فرض کو ادا کرے گا۔ دار الحرب میں چونکہ خلیفۃ المسلمین کو عزل و نصب کا اختیار نہیں ہے اس لیے امام جامع مسجد بھی درحقیقت خلیفہ کی نیابت نہیں کرتا۔ اس دشواری کی وجہ سے اکثر فقہا کے نزدیک دار الحرب میں جمعہ کی نماز نہیں ادا کی جائے گی بلکہ عام دنوں کی طرح ظہر کی نماز پڑھی جائے گی۔ اب اگر اس کے باوجود کسی دار الحرب میں مسلمان جمعہ کی نماز پڑھتے ہیں جو بظاہر ان پر فرض نہیں ہے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آیا وہ پھر سے ظہر کی نماز پڑھیں یا جمعہ ہی کی نماز کو کافی سمجھیں، یا ایسی صورت میں جمعہ کی نماز ہی نہ پڑھیں!

دیکھا جائے تو اس سوال میں بھی وہی "حصولِ حق" کی ذہنیت کام کر رہی ہے۔ ظہر کی نماز کے مقابلے میں جمعہ کی نماز زیادہ اہتمام چاہتی ہے۔ ظہر کی جماعت شہر کی چھوٹی بڑی ہر مسجد میں ہوتی ہے۔ آدمی اپنی قیام گاہ سے قریب کسی بھی مسجد میں اسے باجماعت ادا کرسکتا ہے اور اگر اتفاق سے جماعت چھوٹ جائے تو اسے مسجد میں یا گھر ہی پر تنہا بھی پڑھ سکتا ہے لیکن جمعہ کی نماز شہر کی ہر مسجد میں نہیں ہوتی بعض لوگوں کو اپنی قیام گاہ سے کافی فاصلہ طے کرکے مسجد میں آنا پڑتا ہے۔ یہ نماز گھر پر یا تنہا کسی مسجد میں نہیں پڑھی جاسکتی۔ اگر ایک مسجد میں جمعہ نہ ملے تو پھر دوسری مسجد کا رخ کرنا پڑتا ہے۔ جمعہ کی نماز میں جماعت اور خطبہ چھوٹ جانے کے خوف سے وقت سے بہت پہلے مسجد میں آکر بیٹھنا پڑتا ہے۔ برعکس اگر جمعہ کی فرضیت ختم ہوجاتی ہے تو دوکان اور کاروبار کو بند کرکے جامع مسجد میں آنے سے چھٹی مل جائے گی اور اپنے پڑوس کی مسجد یا گھر یا دوکان ہی پر ظہر کا فریضہ ادا کیا جاسکے گا۔

بہرحال اس سوال کے جواب میں شاہ صاحب نے یہ فرمایا کہ اقامت جمعہ کے بارے میں یہ حکم ہے کہ اگر کسی دارالحرب کے والی نے اپنی طرف سے کسی شہر میں کوئی مسلمان حاکم مقرر کر دیا ہے تو اس مسلمان حاکم کی اجازت سے جمعہ قائم کیا جائے گا۔ لیکن اگر ایسی صورت موجود نہ ہو تو پھر مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ باہمی مشورے سے کسی امین اور متدین شخص کو اپنا رئیس (امام) مقرر کرلیں اور اس کی اجازت سے شرعی امور مثلاً اقامت جمعہ و عیدین اور بے والی وارثوں وغیرہ کے نکاح کا انتظام کریں اور ایسے لوگوں کے مال و اموال کی نگہداشت کریں۔ لیکن واضح رہے کہ یہ امام صرف شرعی معاملات پر نظر رکھے گا ملک کی سیاسیات سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اگر یہ صورت بھی ممکن نہ ہو تو پھر مناسب یہ ہے کہ مسلمان جمعہ کی نماز ادا کرنے کے بعد احتیاطاً چار رکعت نماز ظہر کی بھی پڑھ لیا کریں تاکہ اگر جمعہ کی نماز سے فرضیت ادا نہیں ہوئی ہے تو پھر ان چاروں رکعت سے ظہر کی فرضیت ادا ہوجائے

سوال کی تیسری شق کے متعلق شاہ صاحب نے دارالحرب کی تشریح کرتے ہوئے

کہا کہ سودی لین دین جائز ہے۔[۹]

(۴)

ظاہر ہے کہ شاہ صاحب کے یہ جوابات آپ کے ہم عصروں کے علم میں ضرور آئے ہوں گے اُن میں کچھ ایسے لوگ بھی رہے ہوں گے جنھیں یہ اندیشہ ہوا ہوگا کہ اگر ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر مسلمانوں اور غیر مسلموں میں باہمی سودی لین دین کی کھلی چھٹی دے دی گئی تو پھر مسلمانوں میں سود کے خلاف تھوڑی بہت جو جھجک باقی رہ گئی ہے وہ بھی ختم ہو جائے گی۔ حسبِ ذیل سوال اسی مفروضہ کی غمازی کرتا ہے۔ اگرچہ سوال کرنے والے کا نام نہیں معلوم لیکن عبارت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ سائل کی نظر مسائلِ فقہ پر اچھی خاصی ہے اور سوال کے پردے میں وہ شاہ صاحب کے خیالات پر اعتراض کر رہا ہے۔ سوال یہ ہے:

> ہدایہ میں لکھا ہوا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے دارالحرب میں غیر مسلموں سے سود لینا جائز قرار دیا ہے لیکن امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی اس رائے کے خلاف ہیں۔ قرآن و حدیث میں بھی سود کے بارے میں جو احکام مذکور ہیں ان کو دیکھتے ہوئے سود کا جواز (دارالحرب میں بھی) بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اور ہاں کیا آپ انگریزوں کے علاقوں کو بھی دارالحرب سمجھتے ہیں؟[۱۰]

اس سوال کے جواب میں بھی .... شاہ صاحب نے اپنے موقف میں تبدیلی نہیں کی۔ انہوں نے کہا کہ سود کے مسائل بہت پیچیدہ ہیں، مختصراً یہ سمجھنا چاہیے کہ دارالحرب میں مستامن مسلمان کے لیے یہ تو جائز نہیں ہے کہ وہ غیر مسلموں کے مال پر زبردستی قبضہ کرے لیکن اگر کوئی غیر مسلم اپنی خوشی سے کچھ دے

۹۔ فتاویٰ جلد ۱ صفحات ۳۳، ۳۴۔ (سرورِ عزیزی، جلد اول صفحات ۶۹-۷۲)۔

۱۰۔ فتاویٰ، جلد ۱، ص ۱۱۵ (سرورِ عزیزی، جلد ۱، ص ۲۰۶)

تو اس کا لینا جائز ہے۔ خواہ یہ ادائیگی کسی شرطِ فاسد ہی کے تحت کیوں نہ ہو رہی ہو۔ رہی یہ بات کہ انگریزی علاقے دار الحرب ہیں یا نہیں، اس کا پتہ لگانا کچھ زیادہ مشکل نہیں ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ سمجھ لیجیے کہ حالات کی تبدیلی سے ایک دار الاسلام دار الحرب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ تبدیلی لانے والے حالات کے تعین میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ فقہا کا خیال ہے کہ شعائر اسلام میں سے اگر ایک شعار میں بھی تبدیلی آجائے تو دار کی حیثیت بدل جاتی ہے مثلاً حکماً اذان اور نماز بند کر دی جائے یا خطبہ ممنوع قرار دے دیا جائے۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ دار کی تبدیلی صرف شعائر اسلام کے محو ہو جانے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اگر تمام شعائر کی اجازت کے باوجود دار الاسلام میں شعائر کفر کھلم کھلا رواج پا جائیں اور مسلمانوں کو ان کے روکنے پر قدرت حاصل نہ ہو تو پھر ایسا دار الاسلام بھی دار الحرب ہی کہلائیگا۔ تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ دار الاسلام صرف اس وقت دار الحرب میں تبدیل ہوتا ہے جب وہاں کوئی بھی مسلمان یا ذمی امانِ اوّل[31] پر باقی نہ رہ جائے، خواہ شعائر اسلام ترک ہوئے ہوں یا نہ ہوئے ہوں، اور خواہ شعائر کفر کا رواج ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اس تیسری رائے کو اکثر محققین اور اہلِ علم صحیح سمجھتے ہیں، اور اس کے مطابق انگریزی علاقے بلا شبہ دار الحرب ہیں[32]

---

[31] تشریح کے لیے ملاحظہ ہو نوشتہ حاشیہ نمبر ۳

[32] فتاویٰ جلد ۱ صفحات ۱۱۵، ۱۱۶ (سرور عزیزی اردو، جلد ۱، ص ۲۰۶، ۲۰۷)۔ (اس سے قبل متن حاشیہ نمبر ۶ کی جس عبارت کے بارے میں یہ شبہ ظاہر کیا گیا تھا کہ وہ کسی دوسری جگہ سے تعلق رکھتا ہے وہ ٹکڑا، میرے خیال میں، اس فتوے کا ایک حصہ ہے۔ اس سوال میں خاص طور سے انگریزی علاقوں کے بارے میں پوچھا گیا ہے اور شاہ صاحب نے ان علاقوں کو امانِ اوّل کے معدوم ہو جانے کے باعث دار الحرب قرار دیا ہے۔ اگر "اس شہر دہلی میں..." والا ٹکڑا ہم اس جواب کے ساتھ ملا کر پڑھیں تو یہ معلوم ہوگا کہ دہلی سے لے کر کلکتہ تک کے سیاسی

(بقیہ صفحہ آئندہ پر)

حاصل مدعا یہ ہے کہ شاہ صاحب کے مجموعہ فتاویٰ میں ہمیں جتنے بھی سوالات دار الحرب سے متعلق ملتے ہیں، ان میں سے کسی ایک سوال سے بھی یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ پوچھنے والے کو اس بات کی فکر تھی کہ اگر ہندوستان، جو اس وقت تک کم از کم نظری طور دار الاسلام تھا، دار الحرب ہو گیا ہے تو پھر اسے سابقہ حالت پر واپس لانے کے لیے مسلمانوں کو کیا کرنا ہوگا؟ اس کے برعکس ہر ایک سوال اس وقت کے مسلمانوں کی معاشی اور سماجی حالت کی غمازی کرتا ہے۔

خواہ ہمیں یہ بات اچھی معلوم ہو یا نہ ہو لیکن یہ حقیقت ہے کہ سودی لین دین اس زمانے کے مسلمانوں کی زندگی میں گہری جڑ پکڑ چکا تھا۔ معاملہ صرف مسلمانوں اور غیر مسلموں تک محدود نہ تھا بلکہ مجموعہ فتاویٰ عزیزی میں شاہ صاحب کا ایک ایسا بیان بھی ہمیں ملتا ہے جس سے گمان ہوتا ہے کہ خود مسلمان بھی باہم ایک دوسرے سے لین دین کرتے تھے۔ مندرجہ ذیل بیان جو کسی سوال کے جواب میں نہیں، بلکہ ایک مسئلے کی حیثیت سے مجموعہ فتاویٰ میں مذکور ہے، اس معاملے پر خاصی روشنی ڈالتا ہے۔ شاہ صاحب کے قول کے مطابق "احادیث کی رو سے سودی لین دین قطعاً حرام ہے سوائے اس کے کہ کوئی چارۂ کار باقی نہ رہ جائے۔ ایسے مواقع پر قانون استثنیٰ پر عمل ہوگا، جیسا کہ قرآن نے اشد ضرورت کے مواقع پر مردار کا کھا لینا بھی جائز قرار دیا ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ سودی لین دین عام ہو جائے جس طرح کہ ہندوستان میں ہے تو وہاں پر اس ناجائز کام کو قانون "عموم بلویٰ"[43] کے تحت جائز قرار نہیں دیا جائیگا،

(بقیہ صفحہ گذشتہ) حالات کا تجزیہ دراصل امان اول کی نوعیت کی تفصیل ہے)

[43] عموم بلویٰ اس مرگِ انبوہ کو کہتے ہیں جس سے ایک بہت بڑا گروہ مستقل طور سے دوچار رہتا ہے۔ مثلاً نماز پڑھنے کے لیے کپڑوں کا پاک ہونا ضروری ہے، اگر یہ شبہ ہو جائے کہ کپڑے پر نجاست لگ گئی ہے تو اسے صاف کرنا ضروری ہوگا۔ لیکن ایسے لوگ جن کا کاروبار ہی اس قسم کا ہو کہ انہیں ہر وقت گوبر اور غلاظت سے واسطہ پڑتا ہو تو ان کے لیے یہ اجازت ہے کہ جب تک وہ اپنے کپڑوں پر نجاست نہ دیکھ لیں اس وقت تک، اپنے کپڑوں کو پاک سمجھیں۔

کیوں کہ عموم بلوی کا قانون طہارت و نجاست کے مسئلے پر اثر انداز ہوتا ہے، اس قانون کی رو سے حرام کو حلال یا حلال کو حرام نہیں قرار دیا جا سکتا ہے [١٢]

مذکورہ بالا بیان میں اگرچہ یہ واضح طور سے نہیں کہا گیا ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں باہم سودی لین دین عام ہو گیا تھا۔ لیکن اگر ہم پچھلے فتوؤں کو ذہن میں رکھیں تو پھر اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ یہ عبارت ایسے موقع کے لیے ہے جہاں دونوں فریق مسلمان ہیں۔ ورنہ جہاں تک مسلمانوں اور غیر مسلموں میں سودی لین دین کا مسئلہ تھا اسے تو شاہ صاحب نے وضاحت کے ساتھ بتا دیا تھا کہ ہندوستان کے دار الحرب ہو جانے کے باعث اس میں کوئی قباحت نہیں رہ گئی تھی۔ لیکن یہاں پر جو لوگ عموم بلوی کی آڑ لے کر سودی لین کو جائز قرار دینا چاہتے ہیں، شاہ صاحب انھیں غلط قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ عموم بلوی کی آڑ انہیں مسائل میں لی گئی ہوگی جہاں دونوں فریق مسلمان رہے ہوں گے۔ یہ صرف ایک خیال ہی نہیں ہے کہ مسلمان بھی باہم سودی لین دین کرتے تھے، بلکہ ہمیں چند اور ایسے ہی سوالات مجموعہ فتاویٰ میں ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے بعض مسلمانوں کو یہ ڈر تھا کہ اگر دار الحرب کے مسئلے کی بنا پر مسلمان اور غیر مسلموں میں سودی لین دین کو جائز ٹھہرایا گیا تو ایک نہ ایک دن مسلمان خود ایک دوسرے سے کھلم کھلا سودی لین دین شروع کر دیں گے۔ ان خطوط پر سوچنے والے یہ چاہتے تھے کہ سود کو بالکلیہ حرام سمجھا جائے، لیکن شاہ صاحب نے اس رائے سے اتفاق نہیں کیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر اس طرح اندیشۂ فردا کے تحت ہر مسئلے کو حل کیا جائے گا تو پھر جہاد کو بھی ممنوع قرار دینا پڑے گا۔ کیوں کہ جہاد میں بظاہر تباہی و بربادی، لوٹ مار اور قتل و غارت گری کے علاوہ اور کیا ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ یہ سب کچھ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان ہوتا ہے، لیکن اگر مسلمانوں میں جنگ ہوئی

---

١٢ فتاویٰ جلد ١، ص ١٢٩ (سرور عزیزی، جلد ١، ص

کی عادت باقی رہی تو اگر کبھی وہ غیر مسلموں کو نہ پائیں گے تو خود باہم ایک دوسرے سے جنگ و جدال شروع کر دیں گے۔ یہ کہنے کے بعد شاہ صاحب پوچھتے ہیں کہ کیا اس اندیشہ کی وجہ سے جہاد کو ناجائز قرار دے دیا جائے؟[۵۱]

اوپر کے صفحات میں دارالحرب میں سودی لین دین کے جواز کے سلسلے میں جو سوالات و جوابات پیش کیے گئے ہیں ان سے یہ مطلب نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ شاہ صاحب یہ چاہتے تھے کہ کسی طرح سے سودی لین دین کو حرام کے درجے سے نکال کر حلال قرار دے دیں۔ درحقیقت یہ مسئلہ، جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے، اس زمانے کے حالات کی پیداوار تھا۔ ہندوستان میں انگریزوں کے تسلط سے قبل جب تک مسلمانوں کی مضبوط حکومت قائم رہی اور کم از کم نظری طور پر حکومت کا مذہب اسلام رہا، اس وقت تک عوام یہ سمجھتے تھے کہ ان کی معاشی ذمہ داریاں حکومت کے سر ہیں۔ مددِ معاش، جاگیرات اور اسی قسم کے دوسرے وظائف سے حکومت لوگوں کی مدد کرتی رہتی تھی۔ لیکن نظامِ حکومت کے بدل جانے کے بعد ہر شخص کی معاشی ذمہ داری اس کے اپنے سر آ پڑی۔ خرچ کے سلسلے میں بگڑی ہوئی عادتوں کو سنبھالنا آسان نہ تھا۔ آسان صورت یہی رہ جاتی تھی کہ مستقبل کا خیال کیے بغیر حال کی ذمہ داریوں کو سودی قرض لے کر یا غیر مسلم حکومت سے زیادہ سے زیادہ مراعات حاصل کر کے پوری کی جائیں اور اس سلسلے میں شریعت کی طرف سے اگر کوئی رکاوٹ پڑتی ہو تو اسے شریعت ہی کی رو سے دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہ رویہ بہ ظاہر کتنا ہی معیوب ہو لیکن یہ حقیقت ہے کہ جب کسی بھی مذہب کی شریعت ایک "قانون" کا درجہ حاصل کر لیتی ہے تو پھر ایک نہ ایک دن اس کا انجام یہی ہوتا ہے۔ یہ رجحان ہمیں صرف انیسویں صدی کے ہندوستان ہی میں نہیں بلکہ ماضی میں بھی نظر آتا ہے۔ فقہ کی ہر اہم کتاب میں

---

[۵۱] فتاویٰ جلد ۱، ص ۱۱۶ (سر در عزیزی جلد ۱، ص

"حیلوں" کا ایک باب بھی ہوتا ہے جن میں وہ صورتیں درج ہوتی ہیں جن پر عمل کر کے ایک شخص بظاہر شریعت کی روح کو نظر انداز کرتے ہوئے بھی شریعت کی پابندی کرتا رہتا ہے۔ اس بات کو واضح کرنے کے لیے مجموعہ فتاویٰ عزیزی سے صرف ایک مثال پیش کر دینی کافی ہوگی۔

ہنڈی یا آج کل کی اصطلاح میں بنک ڈرافٹ کے ذریعہ روپیہ کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کا جو طریقہ ہے اس سے شاید ہی کوئی پڑھا لکھا شخص ناواقف ہو۔ شاہ صاحب سے جب اس طریقِ کار کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے اسے ناجائز قرار دیا۔ کیوں کہ شریعت کی رو سے ہم جنس اشیاء کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ نہیں ہو سکتا لیکن اگر جنس بدل جائے تو پھر ہر قسم کی کمی بیشی جائز ہے۔ مثلاً ایک سیر چاول کے بدلے سوا سیر چاول نہ تو لیے جا سکتے ہیں اور نہ دیے جا سکتے ہیں لیکن اسی ایک سیر چاول کا تبادلہ من دو من گیہوں سے ہو سکتا ہے کیوں کہ چاول اور گیہوں مختلف الجنس ہیں۔ اسی طرح ایک جگہ زائد روپے دے کر دوسری جگہ کم روپے نہیں لیے جا سکتے۔ اور ظاہر ہے کہ جو شخص یا ادارہ ہنڈی کا کام کرتا ہے وہ حق المحنت کے نام سے کچھ زیادہ روپیہ وصول کرتا ہے۔ زبان سے اس طریقے کو ناجائز قرار دینا تو آسان ہے لیکن عملی زندگی میں اس کے بغیر چارہ بھی نہیں ہے۔ یا تو پوری قوم کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ گناہ کا ارتکاب کرتی رہے یا پھر کوئی ایسی صورت نکالی جائے جس سے گناہ گناہ نہ رہے۔ اس نکتے کو ذہن میں رکھتے ہوئے شاہ صاحب نے ہنڈی کو جائز کر لینے کی ترکیب ("طریقِ حلال کردن ایں وبا۔۔۔۔") بھی بتا دی۔ آپ نے کہا کہ ہنڈی کی ممانعت صرف اس وجہ سے ہے کہ روپے کی جنس ایک ہے، اس لیے اس کے تبادلے میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی۔ لیکن روپیوں کے ساتھ اگر کچھ ریزگاری بھی دی جائے اور اس کے بدلے صرف روپے لیے جائیں تو چوں کہ روپے اور ریزگاریاں مختلف الجنس ہیں اس لیے ان کے تبادلہ میں کمی بیشی جائز ہو جائے گی[۱۲]

(۱۲ اگلے صفحہ پر دیکھیں)

اس مسئلے سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ شاہ صاحب جانتے بوجھتے ایک حرام شے کو حلال ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، کیوں کہ اس قسم کی کوشش شاہ صاحب کے نزدیک صریحاً کفر ہے اور ایسا شخص جو محض اتباع نفس کی خاطر حلال کو حرام یا حرام کو حلال سمجھتا ہو کافر ہے[۲۷]۔ درحقیقت ہنڈی کے مسئلے میں شاہ صاحب نے جو رائے دی ہے وہ اس سماج کے طریقِ فکر کی عکاسی کر رہی ہے جہاں شریعت اور قانون میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا، اور ہم جانتے ہیں کہ دائرۂ قانون میں رہتے ہوئے قانونی شکنجوں سے چھٹکارا پانے کی کوشش انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔

بہرحال ہنڈی کی مذکورہ بالا مثال جملہ معترضہ کے طور پر یہاں آگئی ہے اور اس کے بیان کرنے کا مقصد اگر ایک طرف یہ دکھانا ہے کہ ہندوستان کے مسلمان انیسویں صدی کی ابتدا میں ایک نئے نظام سے روشناس ہو رہے تھے اور ایک ایسی رہنمائی کی ضرورت محسوس کر رہے تھے جو انھیں شریعت کے دائرے میں رہتے ہوئے نئے حالات سے مستفید ہونے کا موقع فراہم کرے، تو دوسری طرف یہ سوالات ہمیں ان مسائل کے سمجھنے میں بھی مدد دیتے ہیں جن سے اس وقت کے مسلمان دوچار ہو رہے تھے۔

سودی لین دین کے علاوہ دوسرے اہم مسائل جو اس وقت مسلمانوں کو درپیش تھے وہ بظاہر تو سیاسی لیکن درحقیقت معاشی تھے۔ قرآن کی آیت و لا تعاونوا علی الاثم والعدوان (گناہوں اور برائیوں میں تم شریکِ کار نہ بنو) کی موجودگی میں اکثر مسلمانوں کو یہ خیال آتا رہا ہوگا کہ وہ انگریزوں سے تعاون نہ کریں کیوں کہ ان کی وجہ سے دارالاسلام کا خاتمہ ہو رہا تھا۔ لیکن دشواری یہ تھی کہ اگر وہ تعاون نہ کرتے تو کھاتے کہاں سے! کہنے کو تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ زندہ رہنے کے لیے انگریزوں سے تعاون کرنا کچھ ضروری نہ تھا کیوں کہ مسلمان آزادانہ طور سے صنعت و حرفت کے پیشے

۲۶۔ فتاویٰ جلد ۱، ص (مسرور عزیزی جلد ۱)

۲۷۔ فتاویٰ جلد ۱، ص ۱۵۶ (مسرور عزیزی جلد ۱، ۲)

کو اختیار کر سکتے تھے۔ لیکن اس قسم کی بات درحقیقت وہی شخص کہہ سکتا ہے جس نے مسلم سماج کا گہرا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ مسلمانوں نے ہمیشہ ملازمت کو ذریعہ افتخار سمجھا ہے اور زراعت و تجارت وغیرہ کو دوسرے درجے پر جگہ دی ہے۔ انیسویں صدی کی پہلی دہائی میں بھی یہی ذہنیت ہندوستانی مسلم سماج میں کارفرما تھی۔ ۱۲۲۵ھ یعنی ۱۸۱۰ء میں پوچھے گئے اس سوال کے جواب میں کہ "حلال روزی کس طرح حاصل کی جا سکتی ہے؟" شاہ صاحب نے ذرائع معاش کو چار درجوں میں تقسیم کیا ہے۔ ان میں ملازمت سب سے اوپر ہے اس کے بعد زراعت پھر تجارت اور سب سے نیچے صنعت و حرفت ہے۔[۱۸] جس سماج کے معاشی ڈھانچے میں ملازمت اور زراعت کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہو وہ سماج حکومت سے عدم تعاون کس طرح کر سکتا ہے؟ اس لیے شاہ صاحب کے سامنے جب بھی یہ سوال رکھا گیا کہ مسلمان انگریزوں کی ملازمت کریں یا نہ کریں؟ تو ہر بار آپ نے یہی کہا کہ انگریزوں کی ملازمت جائز ہے بشرطیکہ اس ملازمت میں خلافِ شرع کوئی کام نہ کرنا پڑے۔[۱۹] ظاہر ہے کہ یہ شرط انگریزوں کے ساتھ مخصوص نہیں کی جا سکتی کیوں کہ کسی بھی ملازمت میں اگر خلافِ شرع کوئی کام کرنا پڑے تو وہ ملازمت جائز نہ ہوگی خواہ ملازمت دینے والا مسلمان ہی کیوں نہ ہو۔ نہ صرف یہ کہ شاہ صاحب نے ملازمت کے جواز کا فتویٰ دیا بلکہ جب خود آپ کے بھتیجے اور داماد مولانا عبدالحیٔ کو ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرف سے میرٹھ کے مفتی کا عہدہ پیش کیا گیا تو شاہ صاحب نے انھیں ملازمت قبول کر لینے کی اجازت بخوشی دے دی۔ آپ کے اس فیصلے کو اس وقت کے مشہور نقشبندی صوفی شاہ غلام علی نے پسند نہیں کیا اور شاہ عبدالعزیز کے نام ایک خط میں لکھا کہ انگریزوں کی ملازمت سے رزق حاصل کرنے کے بجائے

---

[۱۸] شاہ عبدالعزیز مجموعہ رسائل خمسہ (مجموعہ فتاویٰ عزیزی جلد اول کے ساتھ مطبوعہ) ص ۱۸۵۔
[۱۹] فتاویٰ جلد ۱، صفحات ۱۱۴، ۱۱۹۵، ۱۹۶؛ جلد ۲، ص ۱۱۹۔

مولانا عبدالحیٔ کو چاہیے کہ وہ فقر و فاقہ کی زندگی اختیار کریں ۔ لیکن شاہ صاحب نے اس خط کے جواب میں اپنے خیالات کو بہت ہی تفصیل سے پیش کرتے ہوئے اپنے اور مولانا عبدالحیٔ کے طرزِ عمل کو شریعت کی نظروں میں بہتر اور پسندیدہ ثابت کیا۔[۵۲]

ملازمت پیشہ مسلمانوں کے برخلاف زراعت پیشہ مسلمان دہری مشکلات سے دوچار تھے ۔ انگریزوں کے اقتدار کے بعد زراعت کے لیے زمینیں انگریزوں ہی کے ذریعے مل سکتی تھیں ۔ اور یہ زمینیں وہی تھیں جو انگریزوں نے مسلمان بادشاہ یا مسلمان زمین داروں سے چھینی تھیں ۔ اب اگر ان چھینی ہوئی زمینوں کو مسلمان انگریزوں سے لے کر کاشت کرتے تو سب سے پہلے انہیں یہ اطمینان دلانے کی ضرورت تھی کہ ان کا یہ فعل "تعاون علی الاثم والعدوان" کے زمرہ میں نہیں آتا اور دوسری طرف اس خارشے کو بھی دور کرنا تھا کہ اب جن (انگریز) بادشاہوں سے وہ زمین حاصل کر رہے ہیں دارالاسلام پر ان کا قبضہ شرعاً تسلیم کر لیا گیا ہے ۔ کیوں کہ ان کا قبضہ اگر عندالشرع جائز نہ ہو تو اس بات کا پورا امکان تھا کہ کسی وقت بھی انگریزوں کے ملک سے چلے جانے کے بعد سابقہ مالکان ازروئے شرع زمینوں کے دعوے دار ہو جاتے ۔ اس اندیشے کی وجہ یہ تھی کہ بعض فقہا کے خیال میں ایک دارالاسلام ہمیشہ دارالاسلام ہی رہتا ہے اور اگر کبھی اس پر حربیوں کا قبضہ ہو بھی جائے تو اس کیفیت کو عارضی سمجھا جائیگا ۔ اگر اس فتوے پر عمل کیا جاتا تو پھر ہندوستان پر انگریزوں کا قبضہ اور ان سے کیے ہوئے ہر قسم کے معاہدات ازروئے شرع عارضی ہوتے ۔ اس صورت میں ظاہر ہے کہ ایک زراعت پیشہ شخص انگریزوں سے حاصل کی ہوئی زمین پر محنت اور سرمایہ لگانے سے ہچکچاتا ، کیوں کہ اس کو اپنی ملکیت کا اطمینان نہ

---

[۵۲] فتاویٰ ، جلد ۱ ، ص ۹۱ ۔

ہوتا۔ شاہ صاحب نے زمینوں کے مسئلے کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھا۔ اسی لیے جب ان کے سامنے یہ مسئلہ رکھا گیا تو انھوں کہا کہ یہ خیال بے بنیاد ہے کہ ایک دارالاسلام دارالحرب ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ تبدیلی ممکن ہے، کیوں کہ جب کبھی کبھی حربی کسی دارالسلام پر اس طرح قابض ہو جائیں کہ مسلمان اپنی سیاسی قوت کھو دیں، تو وہ ملک دارالحرب ہو جاتا ہے۔ شریعت حربیوں کے قبضے کو تسلیم کر لیتی ہے اور انہیں یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنی رعایا سے جس قسم کے معاہدے چاہیں کریں۔ اس نظریے کے مطابق ہندوستان کی آراضیات پر انگریزوں کا قبضہ عارضی نہیں کہا جا سکتا۔ اس لیے جو لوگ ہندوستانیوں کی ضبط شدہ آراضیات انگریزوں سے قیمتاً یا تحفتاً قبول کر کے اپنے تصرف میں لائیں گے وہی لوگ انگریزوں کے چلے جانے کے بعد بھی شرعاً مالک شمار ہوں گے۔ پرانے مالکان ان زمینوں کو واپس لینے کے مجاز نہ ہوں گے۔[۲۱]

(۶)

یہ صحیح ہے کہ مجموعہ فتاویٰ میں ایسا کوئی سوال ہمیں نہیں ملتا جس میں پوچھا گیا ہو کہ ہندوستان کے دارالحرب ہو جانے کے بعد مسلمانوں پر ہجرت یا جہاد کا فریضہ عائد ہوتا ہے یا نہیں۔ لیکن ہمیں ایسے اشارات ضرور ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ لوگوں کے ذہن میں یہ بات آرہی تھی کہ ہندوستان کے دارالحرب ہو جانے کے بعد وہاں سے ہجرت کر جانا ضروری تھا۔ ہمیں اس کی شہادت تو نہیں ملتی کہ شاہ صاحب کی زندگی میں کسی بھی عالم نے ہجرت کے مسئلے پر عمل کرتے ہوئے اجتماعی ہجرت کی کوئی تحریک چلائی ہو۔ لیکن مجموعہ فتاویٰ عزیزی میں ہمیں کسی شخص کا ایک اعتراض شاہ صاحب کے اس طرزِ عمل پر ملتا ہے کہ وہ ہندوستان

۲۱۔ فتاویٰ، جلد ۱، صفحات ۱۶۲، ۱۶۳۔

کو دار الحرب سمجھتے ہوئے بھی وہاں قیام پذیر تھے۔ یہ طرزِ عمل معترض کی نظروں میں خلاف شریعت تھا۔ شاہ صاحب نے اس اعتراض کو صحیح تسلیم نہیں کیا۔ آپ کے خیال میں صرف اس دار الحرب سے ہجرت فرض تھی جہاں مسلمانوں کو اپنے شعائرِ دینی ادا کرنے کی قطعی ممانعت ہو۔ ہندوستان میں چوں کہ مسلمان اپنے شعائرِ دینی مثلاً اذان، نماز، قربانی وغیرہ کی ادائیگی میں آزاد تھے اس لئے شاہ صاحب کے بقول ہندوستان دار الحرب ہوتے ہوئے بھی اس زمرے میں نہیں آتا تھا جہاں سے ہجرت کرنی ضروری ہوتی[۲۲]۔ یہاں یہ بات ضرور ذہن میں رہنی چاہیے کہ شاہ صاحب دار الحرب سے ہجرت اس وقت تک ضروری قرار نہیں دیتے جب تک کہ شعائرِ مذہبی کو ادا کرنا حکومت کی طرف سے باقاعدہ ممنوع قرار نہ دے دیا گیا ہو۔ ظاہر ہے کہ "ممانعت" کا عدم "قدرت" کے مترادف نہیں ہوتا مثلاً کوئی حکومت اپنی بے تعصبی اور سیاسی مصلحتوں کے پیشِ نظر مسلمانوں کے شعائرِ دینی میں دخل اندازی نہ کرے لیکن اگر مسلمانوں میں سیاسی قوت نہیں ہے تو پھر ان شعائر پر عمل در آمد" مرحمتِ خسروانہ" ہے" ہمتِ مرداں" نہیں۔ اس نقطہ نظر سے ہندوستان دار الحرب نہیں تھا کیوں کہ انگریزوں کی بے تعصبی یا ان کی اپنی سیاسی مصلحتوں کے باعث مسلمان اپنے روزمرہ کے فرائض ادا کرنے میں بالکل آزاد تھے اس لیے فریضۂ ہجرت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا تھا لیکن اگر دار الحرب کی ہمیشہ یہی تعریف کی جاتی تو پھر اسی زمانے میں سودی لین دین یا اسی قسم کے دوسرے معاشی مسائل پر بھی نظرِ ثانی کرنی پڑتی کیوں کہ جب ہندوستان دار الحرب تھا ہی نہیں تو پھر سودی لین دین کا جواز کہاں سے پیدا ہوتا۔ غالباً اسی دشواری کو دور کرنے کے لیے شاہ صاحب نے جہاں پر انگریزوں کی دی ہوئی زمینوں اور دوسرے عطیات کو قبول کرنے کی بحث کی ہے وہاں پر آپ نے "سیاسی قوت" کی شرط

۲۲؎ فتاویٰ جلد ۱، ص ۵۲

کو نظرانداز کر دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر کسی ملک میں مسلمان اپنی سیاسی قوت کی بنا پر نہیں بلکہ حکومت کی بے تعصبی کی وجہ سے شعائرِ دینی ادا کرتے ہوں تو ایسے ملک کو دار الحرب کہا جائے گا اور وہاں غیر مسلموں سے سودی لین دین جائز ہوگا نیز غیر مسلم حکومت کی عطا کردہ زمینوں پر حقِ ملکیت باقی رکھنے کا حق بھی ہوگا۔[۲۳]

رہ گئی جہاد کی بات تو مجموعہ فتاویٰ میں ہمیں اس موضوع پر کوئی سوال نہیں ملتا۔ نہ تو اس سلسلے میں کسی نے آپ سے فتویٰ طلب کیا، نہ کسی نے آپ پر اعتراض کیا کہ ہندوستان کو دار الحرب سمجھنے کے بعد آپ جہاد کیوں نہیں کرتے ہاں ایک موقع پر آپ نے قرآنی آیت "وجاھدوا فی سبیل اللہ" کی تشریح کرتے ہوئے جہاد کی جو تعریف کی ہے وہ بعینہٖ وہی ہے جسے ختمِ انیسویں صدی میں سرسید، امیر علی اور چراغ علی وغیرہ نے اختیار کیا تھا۔ شاہ صاحب کے خیال میں "جہاد کی تین قسمیں ہیں۔ قسم اول جہاد زبانی ہے۔ اس جہاد کو وعظ و نصیحت، ترغیب و ترہیب اور رفع شبہات مخالفین کے ذریعہ ادا کیا جاتا ہے۔ دوسرے نمبر پر وہ جہاد ہے جس میں مسلمان اس خیال سے جنگی تیاری کرتے ہیں کہ اگر حقیقتاً جنگ کا موقع آ گیا تو پھر انہیں شکست نہ ہو۔ تیسرے نمبر پر وہ جہاد ہے جس میں باقاعدہ دست بدست جنگ ہوتی ہے۔ جہاد کی ان تینوں قسموں پر تفصیلی روشنی ڈالنے کے بعد شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ بلاشبہہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پہلی دو قسموں کے جہاد میں مشغول تھے۔ قسم سوم میں جو درحقیقت سب سے ادنیٰ جہاد ہے، آں حضرتؐ نے شرکت نہیں کی۔[۲۴]"

مذکورہ بالا بحث کے بعد ہم سوچنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ کم از کم شاہ صاحب یا ان کے ہم عصر مسلمان، دار الحرب کے مسئلے کو اس نقطۂ نظر سے نہیں دیکھ رہے

۲۳؎ فتاویٰ جلد ۱، ص ۱۶۳

۲۴؎ فتاویٰ جلد ۲، ص ۸۸

تھے، جس نقطۂ نظر سے ہم چاہتے ہیں کہ وہ دیکھتے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کی بدلتی ہوئی صورتِ حال نے اس وقت کے مسلمانوں کے سامنے چند اہم معاشی مسائل لا کھڑے کیے تھے اور وہ ان مسائل کا حل تلاش کرنے کیلیے بے چین تھے۔ دار الحرب اور دار الاسلام کی بحث میں ایک موقف تو وہ تھا جسے شاہ صاحب نے اختیار کیا اور دوسرا موقف یہ ہو سکتا تھا کہ آپ ہر سوال کرنے والے کو یہ جواب دیتے ہیں کہ ہاں ہندوستان دار الحرب تو ہو گیا ہے لیکن تم سود کا جواز معلوم کرنے کے بجائے یہ کیوں نہیں پوچھتے کہ ہندوستان کو پھر سے دار الاسلام کس طرح بنایا جا سکتا ہے۔ شاہ صاحب یہ جواب دے سکتے تھے لیکن اگر وہ ایسا کرتے تو درحقیقت ماہرِ قانونِ شریعت (مفتی) کے موقف سے ہٹ چکے ہوتے کیوں کہ قانونِ شریعت کے ماہر ہونے کے باعث اگر ایک طرف ان کا یہ فریضہ تھا کہ وہ شریعت کی حد میں رہتے ہوئے مسلمانوں کے مفاد کی حفاظت کریں تو دوسری طرف تاریخِ دین پر گہری نظر ہونے کی وجہ سے انہیں اپنے جوابات سے مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات بھی بٹھانی تھی کہ قانونِ شریعت جامد نہیں، بلکہ لچک دار اور زمان و مکان کا پابند ہے۔ اس لیے ان قوانین پر زمان و مکان کی تبدیلیوں کا اثر بھی ناگزیر ہے۔

مسلم پرسنل لا اور ہندوستانی عدالتیں

بیسویں صدی میں جب ہندوستانی مسلمانوں کو ایک بالکل ہی نئے سیاسی نظام سے واسطہ پڑا تو اس مسئلے میں ہندوستان کی برطانوی مجلس قانون ساز کے مسلمان ممبروں نے مسلمانوں کے عائلی قوانین میں قانونی طور سے اتنی وسعت اور پیدا کردی کہ مختلف مکاتبِ فقہ میں سے جو بھی زیادہ قرین عمل ہو اس کو ترجیح دی جائے۔ اس صدی کی تیسری دہائی میں مجلسِ قانون ساز کے چند ممبروں نے اپنے زمانے کے علماء سے مشورہ کرکے ایک تجویز مجلس میں اس مضمون کی پیش کی تھی کہ اگر کوئی مسلمان عورت مناسب وجوہ کی بنا پر اپنے شوہر سے طلاق حاصل کرنا چاہے اور شوہر طلاق دینے پر راضی نہ ہو تو عورت عدالت کے ذریعے طلاق حاصل کرسکتی ہے۔ اس بل کے پیش کرنے کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ عورتوں نے اپنے "ناپسندیدہ" شوہروں سے جو طلاق دینے پر آمادہ نہیں ہوتے تھے، چھٹکارا حاصل کرنے کی ایک آسان صورت یہ نکال لی تھی کہ وہ اپنا مذہب ترک کردیتی تھیں جس کی وجہ سے برطانوی عدالتیں فسخ نکاح کا فیصلہ کردیتی تھیں۔ آزادی مل جانے کے بعد کچھ تو دوبارہ مسلمان ہوجاتی تھیں اور کچھ اپنے نئے مذہب پر قائم رہتی تھیں۔ دوسری دہائی کے ختم اور تیسری دہائی کے شروع میں یہ وبا شمالی ہند اور خصوصاً پنجاب میں بری طرح پھیلتی جارہی تھی۔ اسے روکنے کے لیے ہندوستان کے علماء نے باہمی غور و فکر اور علمائے حجاز و مصر سے خط و کتابت کرنے میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۲ء تک تقریباً

۶ سال صرف کیے۔[1] آخرکار ۱۹۳۶ء میں اسمبلی کے ایک مسلمان ممبر قاضی محمد احمد کاظمی نے عدالت کے ذریعے خلع حاصل کرنے کے سلسلے میں ایک بل پیش کیا جس میں انھوں نے ان ۹ اسباب کی نشان دہی کی تھی جن کی بنیاد پر کوئی بھی مسلمان عورت عدالت کے ذریعے خلع حاصل کرسکتی تھی۔ قاضی صاحب کے پیش کردہ مسودے میں ۹ اسباب دو شقوں (۵ الف اور ۵ ب) میں تقسیم کیے گئے تھے،[2] اس کے بعد شق نمبر ۶ میں وضاحت کی گئی تھی کہ شق نمبر ۵ الف کو مالکی فقہ اور شق نمبر ۵ ب کو حنفی فقہ کے مطابق طے کیا جائے۔ کاظمی صاحب کے مجوزہ بل پر غور و فکر کے لیے فروری ۱۹۳۶ء میں جمعیۃ علمائے ہند کی مشاورتی کمیٹی کا ایک اجلاس مرادآباد میں ہوا۔ کمیٹی نے بحث و مباحثہ کے بعد طے کیا کہ "سردست شق نمبر ۶ کو (جس کی رُو سے ایک حنفی المذہب مسلمان عورت کی درخواستِ خلع بعض حالات میں مالکی فقہ کی بنیاد پر طے کی جاتی) خارج کر دیا جائے"۔[3] لیکن جمعیۃ کے اس مشورے کو کاظمی صاحب اور ان کے ساتھیوں نے قبول نہیں کیا کیوں کہ اس سلسلے میں ان کی جو تقریر مجلس قانون ساز کے ریکارڈ میں محفوظ ہے اس میں انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو حنفی فقہ کے دائرے سے باہر نکل کر مالکی، شافعی فقہ وغیرہ سے بھی فائدہ اٹھایا جائے۔[4] اس طرح خدا خدا کر کے ۱۹۳۹ء میں قانون تنسیخ

---

[1] مولانا محمد میاں، "جمعیۃ علماء کیا ہے؟" دہلی، جمعیۃ پریس، ۱۹۴۶ء جلد اول ص ۶۷

[2] ایضاً، جلد دوم، ص ۱۹۶

[3] ایضاً، جلد ۲، صفحات ۱۹۵ - ۱۹۷ -

[4] ملاحظہ ہو LEGISLATIVE ASSEMBLY DEBATES (1938) VOL. 5 NO.1 (P.1123) (اس سلسلے میں مولانا محمد میاں کا بھی یہی بیان ہے کہ مذکورہ بالا بل میں "جمعیۃ علماء کی رائے کے خلاف چند ترمیمات شامل ہوگئیں" دیکھیے: ہفتہ وار الجمعیۃ دہلی؛ ۲۲ مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۰، کالم ۳)۔

نکاح[شہ]" وجود میں آیا جس کے مطابق مسلمان عورتیں انفساخِ نکاح کے لئے عدالتوں کا دروازہ کھٹکھٹا سکتی تھیں۔ لیکن یہ کاظمی صاحب کی تجویز جب قانون کی شکل میں علماء کے سامنے آئی تو انھوں نے اس کی شرعی حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کیوں کہ قانون سازوں نے علماء کی لگائی ہوئی ایک اہم شرط کو مسترد کر دیا تھا۔ علماء کا کہنا یہ تھا کہ نکاح و طلاق کے مسائل حدودِ شریعت میں آتے ہیں اور شرعی قوانین کی سماعت کے لئے از روئے فقہ اسلامی، جج کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے علماء قانون میں اس بات کی وضاحت کرانا چاہتے تھے کہ تنسیخ نکاح کے مقدمات کی سماعت صرف مسلم جج کی عدالت میں ہو سکے گی۔ اور اگر دورانِ مقدمہ مسلم جج کا تبادلہ ہو جائے تو مقدمے کو کسی دوسرے مسلم جج کے پاس بھیج دیا جائے گا۔[لله] حکومت نے اس شرط کو تسلیم نہیں کیا اور علماء کے علی الرغم یہ بات طے کر دی کہ شریعت کو سامنے رکھتے ہوئے جو قانون بنایا گیا ہے اس کی سماعت مسلم یا غیر مسلم کوئی بھی جج کر سکتا ہے۔
اس فیصلے کے بعد علماء نے اس قانون کو شرعاً ناقابلِ عمل قرار دیا اور اپنی اس وقت کی واحد سیاسی جماعت، جمیعۃ علمائے ہند، کے ذریعہ اعلان کیا کہ کسی غیر مسلم جج کے ذریعے فسخ کرایا ہوا نکاح از روئے شریعت فسخ نہیں ہوتا۔ اگر کوئی عورت کسی غیر مسلم جج سے اپنا نکاح فسخ کرا کے دوسرے شخص سے شادی کرے گی تو درحقیقت وہ زنا کی مرتکب ہو گی۔ عدالت بھلے ہی اس نکاح کو منسوخ کر چکی ہو لیکن شریعت کی رو سے وہ اپنے پہلے شوہر ہی کی بیوی مانی جائے گی۔[سے]
اتنے دن گزر جانے کے بعد بھی علماء کا یہی خیال ہے کہ غیر مسلم جج کے فیصلے

شہ اس قانون کا خلاصہ دیکھنے کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب "مسلمان اور سیکولر ہندوستان" ضمیمہ نمبر ۳، ص ۱۷۱

لله مولانا محمد میاں "جمیعۃ علماء کیا ہے؟" حصہ دوم ص ۱۹۷

سے ایضاً ص ۲۴۲

سے نکاح شرعی طور پر فسخ نہیں ہوتا۔[۸۴] غالباً اسی وجہ سے اکثر و بیشتر مسلمان عورتیں فسخِ نکاح کی خاطر عدالتوں میں جاتے ہوئے ہچکچاتی ہیں۔ بہر حال ہم پورے وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ مسلمان عورتوں نے علماء کے فیصلے کے بعد عدالتوں کے دروازے نہیں کھٹکھٹائے ہیں۔ عدالتی فیصلوں کے مجموعوں پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان عورتیں وقتاً فوقتاً خلع کی درخواست لے کر عدالتوں میں جاتی رہی ہیں۔[۸۵]

(۲)

ہندوستان کی عدالتوں نے مسلم پرسنل لا سے متعلق وقتاً فوقتاً جو فیصلے دیے ان میں انصاف اور عملی نتائج کے اعتبار سے غالباً سب سے اہم فیصلہ کیرالہ ہائی کورٹ کے چیف جسٹس، وی۔ آر۔ کرشنا آئر کا ہے جسے اے، آئی، آر (۱۹۷۱) کیرا، ۲۶۱ میں یوسف بنام سورتا کے تحت دیکھا جا سکتا ہے۔ اس مقدمے کی روداد مختصراً یہ ہے کہ ایک ۱۵ سالہ حنفی العقیدہ مسلمان لڑکی سورتا کی شادی ۱۹۶۲ء میں اس سے تقریباً دگنی عمر کے ایک شخص یوسف سے ہوئی تھی۔ تھوڑے ہی دنوں کے ازدواجی تعلقات کے بعد سورتا اپنے شوہر کو چھوڑ کر چلی گئی۔ کئی برس تک دونوں الگ الگ رہتے رہے اس کے بعد سورتا نے قانون انفساخ نکاح مسلمانان مجریہ ۱۹۳۹ کے تحت عدالت میں اس بنا پر خلع حاصل کرنے کے لیے درخواست دی کہ اس کے شوہر نے ۲ سال سے اس کا نان نفقہ ادا نہیں کیا تھا۔

یوسف نے اپنے جواب دعویٰ میں کہا کہ مدت مذکورہ میں اس کی بیوی

---

۸۴ ملاحظہ ہو فتاویٰ رحیمیہ از مفتی سید عبدالرحیم لاجپوری جلد ص ۱۴۳۔ سورت ۱۹۶۸۔

۸۵ اس قسم کے مقدمات کے لیے دیکھیے ایف۔ بی۔ طیب جی کی کتاب "دی پرسنل لا آف مسلمس ان انڈیا اینڈ پاکستان"۔ بمبئی ۱۹۶۸۔

کے الجھن ایسے نہیں رہے ہیں کہ وہ اس کے نان نفقے کی ذمے داری اٹھاتا۔ بدیں وجہ سورتما کو نان نفقہ کی بنیاد پر طلاق مانگنے کا حق حاصل نہیں ہے لیکن جسٹس کرشنا آئر نے شوہر کی درخواست رد کردی اور بیوی کو طلاق حاصل کرنے کا حق دے دیا۔

مقدمے کے مالہ وما علیہ پر غور کرتے وقت جسٹس آئر کو یہ پتہ چلا کہ مسلم پرسنل لا پر غور وخوض کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قانونِ طلاق حیرت انگیز طور پر معقول، حقیقت پسند اور جدید طرز کا قانون ہے۔ انھوں نے اپنے فیصلے کی بنیاد اس اصول پر رکھی کہ "اسلام میں نکاح کی حیثیت ایک باہمی معاہدہ ہے مگر یہ کوئی ایسا مقدس معاہدہ نہیں ہے جس کے شرکا کبھی الگ ہی نہ ہوسکیں۔ اس کے برعکس یہ ایک ایسا مشروط معاہدہ ہے جسے خاص حالات میں شرکاء معاہدہ کی مرضی سے ختم کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں عوامی اعلان صرف مستحسن ہے لازمی نہیں ہے، نہ ہی کسی مذہبی رسم کی بجا آوری کی ضرورت ہے۔

جسٹس کرشنا آئر کا خیال ہے کہ مسلم قانونِ ازدواج میں جو ایک ہلکی سی جدیدیت ہے اسے نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہے، بلکہ اس قانون میں جن نکات کو نمایاں کیا گیا ہے وہ بعینہ وہی ہیں جو ترقی یافتہ ممالک کے قانونِ ازدواج یا ہندوستان کے اسپیشل میریج ایکٹ (نمبر ۴۳، ۱۹۵۴ء) میں پائے جاتے ہیں۔ مسلمانوں کے علاوہ بعض غیر مسلم فرقوں مثلاً مَرّو مکا تھائی (MARRUMAKKA - THAYEE) کے یہاں بھی شادی بیاہ میں مذہبی رسومات پر زیادہ زور نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح عدالتی شادیاں بھی بغیر کسی مولوی ملا کی مدد کے انجام پاجاتی ہیں۔

جسٹس کرشنا آئر اپنے فیصلے میں لکھتے ہیں: اس بات کی حیثیت غلط العوام سے زیادہ نہیں ہے کہ مسلمان مرد کو قرآن نے طلاق دینے کے لامحدود اختیارات دے رکھے ہیں۔ اس کے برخلاف قرآن تو واضح طور سے طلاق دینے کی خاطر بہانے تلاش کرنے سے شوہروں کو روکتا ہے۔ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کو بلا وجہ چھوڑ دے یا اسے بیچ ادھڑ میں لٹکائے رکھے تو وہ حقیقت وہ غضب

خداوندی کو دعوت دیتا ہے کیوں کہ پیغمبر اسلام (صلعم) کے بقول جو شخص اپنی بیوی کو شک وشبہہ کی بنا پر چھوڑ دے اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب نازل ہوتا ہے۔ نبی صلعم نے فرمایا ہے کہ "طلاق اللہ تعالےٰ کی نظروں میں ابغض المباحات ہے"۔ "اور یہ کہ دنیا میں خدا نے جتنی چیزیں پیدا کی ہیں ان میں سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز طلاق ہے"۔ بعض مسلمان مفسرین نے لکھا ہے اور اس کی تائید کچھ مسلم ممالک کے مروجہ قوانین سے بھی ہوتی ہے کہ شوہر کے لیے ضروری ہے کہ وہ طلاق دینے سے قبل عدالت کو ان اسباب کی طرف سے مطمئن کر دے جن کی بنا پر وہ طلاق دینا چاہتا ہے۔ مگر بدقسمتی سے ہندوستان میں مسلم پرسنل لا نے ایک ایسا رُخ اختیار کر لیا ہے جو نہ صرف قرآن وحدیث کی روح کے برخلاف ہے بلکہ اسلام نے بیوی کو جو حق طلاق دیا ہے اسے بھی سلب کر لیتا ہے۔

بیویوں کے حق مطالبۂ طلاق پر بحث کرتے ہوئے جسٹس کرشنا آئر قرآن کی اس آیت کا حوالہ دیتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس طرح شوہروں کو اپنی بیویوں پر اختیارات حاصل ہیں اسی طرح بیوں کو بھی اپنے شوہروں پر اختیارات حاصل ہیں جسٹس کرشنا آئر کی نظر میں یہ ایک انقلابی حکم ہے کیوں کہ اس کی رو سے عورتیں مردوں کے مساوی ہو جاتی ہیں۔ اس اقدام کو موثر بنانے کے لیے عدالتیں اپنے فیصلوں میں اور قانونِ اسلام کے مصنفین اپنی تصنیفات میں آں حضرت صلعم کے قول وعمل کو اکثر وبیشتر مثال کے طور پر پیش کرتے رہتے ہیں۔ مثلاً آں حضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ جس شادی سے کسی عورت پر ظلم ہو رہا ہو اس شادی کو ختم ہو جانا چاہیے۔

عورتوں کے حق خلع کا ذکر کرتے ہوئے جسٹس آئر اسلام میں خلع کے سب سے پہلے مقدمے کا حوالہ دیتے ہیں جس کا ذکر امام بخاری نے اپنی کتاب میں کیا ہے۔ واقعہ یوں ہے کہ ایک صحابی ثابت بن قیس کی بیوی جمیلہ آں حضرت صلعم کی خدمت میں، حاضر ہوئیں اور کہنے لگیں، یارسول اللہ! مجھے ثابت

کے مزاج یا ان کی مذہبی زندگی سے کوئی شکایت نہیں ہے لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ
اگر ہمارے ازدواجی تعلقات جلد ہی ختم نہ ہو گئے تو میری دینی زندگی خطرے
میں پڑ جائے گی۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ ثابت نے مہر میں جو باغ تمہیں
دیا تھا کیا تم اسے واپس کرنے پر تیار رہو؟ جمیلہ نے اس پر رضامندی ظاہر
کی۔ تب آں حضرتؐ نے ثابت سے فرمایا "اپنا باغ لے لو اور انھیں فوراً طلاق دے دو۔"
اس روایت سے جسٹس آئر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگرچہ ثابت بے قصور تھے اور
طلاق کا مطالبہ بیوی کی طرف سے ہوا تھا جنہیں یہ خطرہ تھا کہ وہ حق زوجیت
کو حدود اللہ کے مطابق ادا نہ کر سکیں گی، تاہم آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
بیوی کو خلع کی اجازت دے دی اور چوں کہ شوہر کی کوئی غلطی نہیں تھی اس
لیے یہ شرط لگا دی کہ بیوی اپنی آزادی کے معاوضے میں شوہر کی طرف سے
آئی ہوئی چیزوں کو واپس کر دے۔

جسٹس کرشنا آئر کے خیال میں خلع ایک ایسی طلاق ہے جسے ایک
غیر مطمئن بیوی کے مطالبے پر اس کے غیر خواہش مند اور کبھی کبھی بے قصور شوہر
کو نبی صلعم کے حکم کے مطابق دینا پڑتا ہے۔ اس لیے اگر کوئی جج اس بات
سے مطمئن ہو کر فریقین کے ازدواجی تعلقات ناکام ہو چکے ہیں اور بیوی مہر
وغیرہ کے سلسلے میں مناسب شرائط کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہے تو پھر عدالت
شوہر کو طلاق دینے پر مجبور کر سکتی ہے لیکن افسوس ہے کہ انگریزوں کے بنائے
ہوئے مسلم قانون طلاق میں خلع کی حیثیت کو پوری طرح سے نہیں سمجھا گیا ہے۔
بقول علامہ عبداللہ یوسف علی "اگرچہ ازدواجی زندگی کی بقا کے لیے شادی کے
رشتے کی تقدیس ضروری ہے لیکن اگر انسان کی فطری کمزوریوں اور افراد کی
غیر مزاجی مطابقت کو ذہن میں نہ رکھا گیا تو پھر یہی تقدیس انسانی زندگی کے
لیے ایک بندھن بن کر رہ جائے گی۔" اسی خطرے کی طرف قرآن نے نہ صرف
اشارہ کیا ہے بلکہ اس کا حل بھی بتا دیا ہے کہ "اگر تمہیں میاں بیوی کے درمیان

کشمکش کا علم ہو تو تم ایک پنچ مرد کے خاندان سے اور ایک پنچ عورت کے خاندان سے مقرر کردو۔ اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ تعالےٰ ان کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔" اس قرآنی حکم کی تشریح کرتے ہوئے مولانا محمد علی لاہوری اپنے انگریزی ترجمہ قرآن میں لکھتے ہیں: "اس آیت نے طلاق کے قضیوں کے بارے میں ایک قاعدہ متعین کر دیا ہے جس کی رو سے کوئی شوہر اپنی بیوی کو از خود نہیں چھوڑ سکتا بلکہ اُسے جج سے اجازت لینی پڑے گی۔ جج کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ دو پنچ مقرر کرے، ایک شوہر کے خاندان کا ہو دوسرا بیوی کے۔ پہلے یہ دونوں صورتِ حال کا جائزہ لیں اور کوشش کریں کہ فریقین میں مصالحت ہو جائے۔ لیکن اگر مصالحت کی تمام کوششیں ناکام ہو جائیں تب شوہر کو طلاق دینے کی اجازت دی جائے گی۔ بہر حال یہ واضح رہے کہ آخری فیصلہ جج کے ہاتھوں میں ہے کیوں کہ قانونی طور سے صرف وہی طلاق کو نافذ کرنے کا مجاز ہے۔ تاریخِ اسلام کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں مقدماتِ طلاق کے فیصلے اسی نہج پر کیے جاتے تھے۔" اس کے بعد جسٹس آئر نے اپنے فیصلہ میں پاکستان سپریم کورٹ کے ایک مقدمے (تورشیا بی بی بنام محمد امین - پی ایل ڈی ، ۱۹۶۷ ، ایس سی ، ۹۷) کے فیصلے کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اگر عدالت کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ بصورت دیگر عورت کو ایک گھناؤنے رشتے میں بندھے رہنے پر مجبور ہونا پڑے گا تو وہ بیوی کو خلع حاصل کرنے کا حق دے دے گی۔ اس کے بعد جسٹس آئر کہتے ہیں کہ پیغمبر اسلام (صلعم) کے زمانے میں کچھ بد قماش لوگ ایسے تھے جن کی نظروں میں بیویاں صرف جنسی تسکین کا ذریعہ ہوتی تھیں۔ آپؐ نے اپنے احکام اور عمل کے ذریعے عرب سماج کو اس برائی سے پاک کیا اور لوگوں کے دلوں میں خاندانی زندگی کی تقدیس کو جاگزیں کیا۔ اس سلسلے میں طلاق کے لیے جو بنیادیں مہیا کی گئیں ان میں باہمی نا رضامندی کو ایک اہم جگہ دی گئی۔ کیوں کہ

اگر ایسے دو نا مطمئن اشخاص کو ازدواجی رشتے میں باندھے رکھا جائے تو پھر زندگی اجیرن ہو جائے گی۔

جسٹس کرشنا آئر نے اپنے فیصلے میں ہماری توجہ اس بین اختلاف کی طرف بھی مبذول کرائی ہے جو حقوقِ نسواں کے سلسلے میں ہندوستان کے مختلف ججوں کی رایوں میں پایا جاتا ہے۔ کیا عورت طلاق کا مطالبہ کرنے میں صرف اسی وقت حق بجانب ہے جب اس کی طرف سے وظیفہ جنسی کو پورا کرنے میں کوتاہی نہ ہوئی ہو، یا اس کی اپنی کوتاہیوں سے قطع نظر وہ اس بنیاد پر بھی خلع کا مطالبہ کر سکتی ہے کہ اس کے شوہر نے دو سال سے نان نفقہ کی ذمہ داریوں کو پورا نہیں کیا ہے۔ آخر الذکر شکل میں بہت سے ججوں کو یہ خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ بری طرح رکھی جانے والی اکثر و بیشتر عورتیں بے دھڑک اپنے شوہروں سے علیحدگی اختیار کر لیں گی اور خلع کا مطالبہ کریں گی۔ لیکن اس سلسلے میں جسٹس کرشنا آئر ان ججوں سے پوری طرح متفق نہیں ہیں، ان کا خیال ہے کہ اولاً تو ہندوستان کے مروجہ قانون کے تحت مسلمان شوہر کو اس بات کا پورا حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے اپنی مرضی سے رشتۂ ازدواج کو ختم کر دے، اور ثانیاً ایسا مزمن اور بے اثر رشتہ اس قابل نہیں ہے کہ اسے باقی رکھا جائے۔ اگرچہ اس سلسلے میں کیرالہ ہائی کورٹ اور سپریم کورٹ کے لنظائر خاموش ہیں لیکن جسٹس کرشنا آئر کے خیال میں اسلامی قانون طلاق کو اگر اس کے صحیح پسِ منظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ خلع کے لیے صرف یہ بنیاد کافی ہے کہ شوہر نے دو سال سے نان نفقہ ادا نہیں کیا ہے۔ اپنی اس بات کی تصدیق کے طور پر انھوں نے جسٹس حاتم طیب جی کا ایک فیصلہ (اے، آئی، آر، ۱۹۵۰، سندھ ۸) نقل کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ بلاشبہہ مسلم اخلاق اس بات کا طالب ہے کہ ازدواجی زندگی کے دوران شوہر اپنی بیوی کا نان نفقہ برداشت کرتا رہے، خواہ بیوی اپنی حرکتوں کے

باعث قانونی طور سے نان نفقہ کی حق دار نہ رہ گئی ہو۔ بہرحال یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ بیوی کے اخراجات کی ادائیگی خواہ وہ قانونی طور سے اس کی حق دار ہو یا نہ ہو، شرط میں ہارے ہوئے روپوں یا "ختم مدتی" قرضوں کی ادائیگی سے کسی طور کم نہیں ہے۔ ازدواجی زندگی کے دوران نان نفقہ کی ذمے داریوں کو اٹھانے اور رشتۂ ازدواج کو منقطع کرنے والے اسباب کی بنیادوں میں فرق ہے نکاح صرف اسی وقت فسخ ہوسکتا ہے جب ازدواجی تعلقات حقیقتاً" ختم ہو گئے ہوں یا رشتۂ ازدواج کا بقا بیوی کے حق میں تباہ کن ثابت ہو رہا ہو۔ ایسے رشتے کو مصنوعی طور سے باقی رکھنا خصوصاً جب کہ شوہر اور بیوی حدود اللہ کا خیال نہ رکھتے ہوں اسلام کی نظر میں قابلِ نفرت ہے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے رشتوں کو ختم کر دینے کا حکم دیا ہے۔

جسٹس طیب جی نے اپنے فیصلے میں لکھا ہے کہ انفساخ نکاح کے نقطۂ نظر سے مسلم شادیاں دوسرے مذاہب کی شادیوں سے بہت مختلف ہیں۔ یہاں کسی ایسے رشتے کو باقی رکھنا عقلمندی نہیں ہے جہاں فریقین کے باہمی ازدواجی تعلقات ناکام ہو چکے ہوں۔ ایسی ناکام شادیوں کو ختم کر دینے میں کوئی برائی نہیں ہے۔ اس کے بعد جسٹس طیب جی کتاب البخاری سے جمیلہ اور ثابت بن قیس کی مذکورہ بالا روایت کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اسلام میں شروع ہی سے بیویوں کو خلع کا حق حاصل رہا ہے۔ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ زوجین حدود اللہ کو قائم رکھنے میں ناکام ہو چکے ہیں تو نکاح فسخ ہوسکتا ہے بشرطیکہ (۱) ازدواجی تعلقات اپنی حقیقی اہمیت زوجین کی نظروں میں کھو چکے ہوں یا (۲) رشتۂ ازدواج کا بقا بیوی کے حق میں تباہ کن ہو۔۔۔ جب زوجین الگ الگ رہتے ہوں اور شوہر نان نفقہ برداشت نہ کر رہا ہو اس صورت میں فسخ نکاح ایسے شوہر کو سزا دینے کے لیے نہیں ہے جس نے اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں کوتاہی برتی ہے، نہ ہی اس فعل سے عورت کا حق نان نفقہ

متعین اور ثابت کرنا مقصود ہے بلکہ مسلم قانونِ انفساخ میں نان نفقہ کی طرف سے طویل عرصے تک لاپرواہی برتنے کو صرف یہ حیثیت دی گئی ہے کہ اس کی بنا پر ایک شادی کو قریب الختم سمجھا جائے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیوی کا نافرماں بردارانہ رویہ یا شوہر کے ساتھ رہنے سے اس کا انکار، انفساخ نکاح کی اجازت کے لیے بنیادی اصول کی حیثیت نہیں رکھتے۔

مذکورہ بالا فیصلہ کے بارے میں جسٹس کرشنا آئر لکھتے ہیں: چیف جسٹس طیب جی کے دلائل سے میں بہت ہی متاثر ہوا ہوں۔ میری حقیر رائے میں ان کا فیصلہ اسلام کی مقدس کتابوں اور مسلم سماج کی خصوصیات سے پوری طرح مطابقت رکھتا ہے ——— جسٹس طیب جی کی طرح جسٹس عبدالرشید نے بھی (جو بعد میں پاکستان کے چیف جسٹس مقرر ہوئے) لاہور کے ایک مقدمے میں اسی قسم کا فیصلہ دیا تھا۔ درحقیقت مسلم قانون طلاق کا دنیاوی اور افادی نقطۂ نظر ترقی یافتہ ممالک میں تسلیم شدہ اصولوں کے بالکل مطابق ہے۔ اس سلسلے میں ہم جرمن ڈیموکریٹک ری پبلک کے عائلی قانون کو پیش کر سکتے ہیں جس کی تشریح سرکاری طور پر حسبِ ذیل الفاظ میں کی گئی ہے:

> " اس قانون کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس نے سابقہ جرمن سول فیملی لا کے " اصول خطا " کو ختم کر دیا ہے، جس کے تحت طلاق کے خواہش مند کو یہ ثابت کرنا پڑتا تھا کہ دوسرے فریق نے مجرمانہ طریقے سے ازدواجی فرائض کی طرف سے کوتاہی برتی ہے۔ اس کے برخلاف جرمن ڈیموکریٹک ریپبلک کے موجودہ قانون میں طلاق کے لیے ازدواجی صورت حال کو بنیادی اصول کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے۔ مسودہ قانون میں یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ اگر شادی اولاً زوجین کے لیے اور نتیجتاً

بچوں اور سوسائٹی کے لیے بے معنی ہو کر رہ جائے تو ایسی شادی کو ختم کر دیا جانا چاہیے خواہ الزام کسی بھی شریکِ زندگی کے سر ہو، کیونکہ ازدواجی رشتے کی نزاکتوں اور اس کی بوقلمونیوں کے پیشِ نظر یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ زوجین میں سے کسی ایک کے سر الزام رکھا جا سکے خصوصاً جب کہ طلاق پر ختم ہونے والے اختلافات برسہا برس اندر ہی اندر پکتے رہتے ہیں اور ان کی جڑیں گہری ہوتی چلی جاتی ہیں۔"

طلاق کے بارے میں فلسفی برٹرنڈ رسل کے خیالات کو بھی جسٹس کرشنا آئر نے نقل کیا ہے۔ رسل کے بقول "طلاق کے سلسلے میں عجیب ترین ہے وہ اختلاف جو عموماً رواج اور قانون کے درمیان پایا جاتا ہے۔ یہ بات قطعاً صحیح نہیں ہے کہ قانونِ طلاق میں آسانیاں پیدا کر دینے کی وجہ سے طلاق کی تعداد میں بے تحاشہ اضافہ ہو جائے گا۔ میرے خیال میں قانون اور رواج کا یہ امتیاز اہم ہے کیوں کہ اگرچہ میں نسبتاً آسان قانونِ طلاق کا حامی ہوں لیکن جب تک "والدینی" (BIPARENTAL) خاندانوں کا رواج باقی ہے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ مخصوص حالات سے قطع نظر طلاق دینا رواج کے خلاف کیوں ہو۔ میرے نزدیک شادی صرف جنسی رشتے کا نام نہیں ہے بلکہ یہ دو اشخاص کے درمیان بچے پیدا کرنے اور ان کی پرورش اور تربیت کرنے کے معاہدے کا نام ہے۔"

رسل کا خیال نقل کرنے کے بعد جسٹس کرشنا آئر لکھتے ہیں "مردِ مکانھائی لوگوں کے قانونِ طلاق میں اگرچہ خاصی وسعت ہے لیکن اس کے باوجود ان کے یہاں عملاً جتنی طلاقیں دی جاتی ہیں ان کی تعداد قطعاً چونکا دینے والی نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ قانون کے ذریعے امکانات کے دروازے کھل جاتے ہیں لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ سماج کا دباؤ الجھنیں چوپٹ کھلنے سے روکے رکھتا ہے۔ ان باتوں کے پیشِ نظر میری رائے ہے کہ مسلمان عورت قانونِ انفساخ

مسلمانان کی دفعہ نمبر۲ (ii) کے تحت خلع کا مطالبہ اس بنیاد پر کر سکتی ہے کہ اس کے شوہر نے نان نفقہ کی ادائیگی میں کوتاہی برتی ہے خواہ اس کے لیے شوہر کے پاس معقول عذر ہی کیوں نہ ہو۔ قانون کی آواز جو عوامی خیالات کی بازگشت ہوتی ہے اکثر و بیشتر اخلاقیات کے بجائے حقائق پر مبنی ہوتی ہے۔

جسٹس کرشنا آئر کے خیال میں اگر آں حضرتؐ کے فرمودات کو ذہن میں رکھتے ہوئے زوجین میں سے ہر فریق کو مساوی حقوق حاصل ہو جائیں نیز طلاق کے "فی الفوری" طریقے کو ختم کر کے خلع کی طرح اسے بھی عدالتی کارروائیوں کا پابند کر دیا جائے تو اس سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ مسلمان عورت اپنے پیروں پر کھڑی ہو جائے گی اور اس طرح فریقین میں جو سماجی اونچ نیچ قائم ہے وہ بھی ختم ہو جائے گی۔

قانونی اہمیت سے قطع نظر جسٹس کرشنا آئر کے فیصلے کی جو عملی اہمیت ہے وہ حسب ذیل ہے:

۱۔ انفساخ نکاح کے سلسلے میں مسلمان مرد اور عورت دونوں برابر کا درجہ رکھتے ہیں۔ جس طرح طلاق دینے میں شوہر کو ضمیر کے بوجھ کے علاوہ اور کوئی جھجک نہیں محسوس ہوتی اسی طرح عورت بھی اس بنیاد پر کہ اس کے اور شوہر کے درمیان ۲ سال سے علیحدگی ہو چکی ہے اور شوہر نے نان نفقہ نہیں دیا ہے، بلا جھجک خلع حاصل کر سکتی ہے۔ اس طرح قانون طلاق ملک کے دستور کی دفعہ ۱۴ کے مطابق ہو جاتا ہے جس میں فطری امتیازات سے قطع نظر ہر حیثیت سے مرد اور عورت کو مساوی قرار دیا گیا ہے۔

۲۔ یہ فیصلہ عورت کو غیر ذمے دار شوہروں کے ظالمانہ برتاؤ سے گلو خلاصی حاصل کرنے کا موقع مہیا کر کے سماج میں اس کا درجہ بلند کرتا ہے۔

۳۔ یہ عورت سے متعلق اس خیال کی سختی سے نفی کرتا ہے کہ وہ صرف مردوں کے جنسی جذبے کی تسکین کے لیے ہے۔

۴- یہ فیصلہ شوہروں کو نان نفقہ مہیا کرنے کے سلسلے میں زیادہ محتاط بناتا ہے کیوں کہ انہیں یہ ڈر لگا رہے گا کہ اگر دو سال تک انھوں نے اس کی طرف سے بے توجہی برتی تو وہ اپنی بیویوں سے محروم ہو سکتے ہیں۔

جسٹس کرشنا آئر کے فیصلے نے اسلام کے اصل قانون نکاح وطلاق کو جو صدیوں کی جابرانہ حکومت کے گرد وغبار سے دبا ہوا تھا، از سرِ نو اس کے اصلی روپ میں پیش کر دیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس عالمانہ فیصلہ کو سپریم کورٹ یا کسی دوسرے ذریعے سے ملک کا قانون بنا دیا جائے۔

پاکستان اور قانونِ شریعت

آج جب کہ پاکستان کو قائم ہوئے پچیس ۲۵ سال سے بھی زیادہ ہو چکے ہیں، خاصے لوگ شاید اس بات کو بھول گئے ہوں گے کہ ۱۹۴۶ء کے جنرل الیکشن میں ہندوستانی مسلمانوں سے پاکستان کے حق میں ووٹ دلانے کے لیے سب سے زیادہ موثر اپیل مذہب کی تھی، اقلیتی صوبوں کے مسلمانوں نے عام طور سے پاکستان کے حق میں صرف اس لیے ووٹ دیا تھا کہ وہ اپنے کو قربان کر کے ایک خالص اسلامی حکومت کو زمین پر دیکھنا چاہتے تھے۔ لیکن جب پاکستان وجود میں آگیا تو وہاں کی دستور ساز اسمبلی میں پاکستان کے پہلے گورنر جنرل مرحوم قائداعظم محمد علی جناح نے جو پہلا بیان دیا اسمیں انھوں نے عام توقع کے خلاف یہ اعلان کیا کہ پاکستان ایک ایسی ریاست ہوگی جو اپنے شہریوں کے درمیان ان کے مذہبی اختلافات کی بنا پر کسی قسم کی کوئی تفریق روا نہ رکھے گی۔[1]

اس بیان میں یہ اشارہ واضح طور سے موجود تھا کہ ریاست پاکستان اپنے شہریوں کے لیے ایک ایسا آئین مرتب کرے گی جس کی رو سے ہر شہری کو حکومت میں حصہ لینے کے یکساں حقوق حاصل ہوں گے خواہ وہ کسی بھی مذہب و ملت سے تعلق رکھتا ہو۔ یہ بیان مسلم لیگ کے ان الیکشنی وعدوں کے منافی

---

[1] "پاکستان کی دستور ساز اسمبلی کا مباحثہ" (انگریزی) جلد ۱، نمبر ۲، اگست ۱۹۴۷ء، ص ۲۰۔

تھا جو اس نے اسلامی حکومت کے سلسلے میں مسلمانانِ ہند سے کیے تھے۔
قائداعظم کے مزاج اور افتادِ طبع کو دیکھتے ہوئے یہ بات یقینی طور سے کہی جا سکتی ہے کہ ان کے ذہن میں پاکستان کی حیثیت کبھی بھی ایک مذہبی ریاست کی نہ رہی ہوگی۔ لیکن الیکشن کے زمانے میں وقتی مفاد کا یہ تقاضا تھا کہ وہ اپنی جماعت کے علماء اور مذہب پسند طبقے کے ان بیانات کی تردید نہ کریں جن میں علی الاعلان یہ کہا جا رہا تھا کہ پاکستان کا مطمح نظر روئے زمین پر قرآنی قانون کے مطابق حکومت الٰہیہ کا قیام ہے[۲۵]

قیام پاکستان کے اعلان کے بعد شریعت سے متعلق علمی اور نظری بحث و مباحثے عملی مسائل بن کر پاکستانی مسلمانوں کے سامنے آگئے۔ چوں کہ پاکستان کے حصول کی کوشش میں مسلم لیگ کے ہر فکر و خیال کے لیڈروں نے بالواسطہ یا بلا واسطہ مذہب کا واسطہ دیا تھا، اس لیے اب اتنی ہمت تو کوئی بھی نہیں کر سکتا تھا کہ کھلّم کھلا شریعتِ اسلامیہ کے نفاذ کی مخالفت کرتا، لیکن جو لوگ اسے پسند نہیں کرتے تھے وہ جناح صاحب کے مذکورہ بالا بیان کے بعد یہ کہنے لگے کہ پاکستان کا مطالبہ تو حکومتِ الٰہیہ کے قیام کے لیے تھا ہی نہیں، بلکہ دراصل برِّ صغیر کے مسلم اکثریت کے علاقے میں رہنے والے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے معاشی، ثقافتی اور سیاسی شکنجوں سے آزاد کرانے کے لیے تھا[۲۶] لیکن یہ طبقہ زیادہ طاقت ور نہ تھا۔ درحقیقت اس خیال کے حامیوں کو ایک "طبقہ" کہنا بھی صحیح نہ

---

[۲۵] جمعیتہ علمائے اسلام (کلکتہ سیشن منعقدہ ۲۹ اکتوبر ۱۹۴۵) ریزولیشن نمبر ۱ بحوالہ "پیغام بنام مؤتمر کل ہند جمعیتہ علمائے اسلام" از مولانا شبیر احمد عثمانی (مرحوم)، لاہور، ۱۹۴۵، صفحات ۴۰، ۴۱۔

[۲۶] اس رجحان کے لیے ملاحظہ ہو، محمد سرور کی کتاب "مولانا مودودی کی تحریک اسلامی" لاہور، ۱۹۵۶، صفحات ۳۵ مسلسل۔

ہوگا۔ کیوں کہ جو لوگ مذہب اور شریعت کی بالادستی کو تسلیم کرتے تھے اور مذہبی بنیادوں پر پاکستان کا دستور بنانے کا مطالبہ کر رہے تھے ان کے مقابلے میں اول الذکر ایک چھوٹے سے گروہ کی حیثیت رکھتے تھے۔

اگرچہ پاکستان کا ایک بہت بڑا موثر طبقہ قانونِ شریعت کے نفاذ کے حق میں تھا اس کے باوجود اس طبقے کو کامیابی حاصل نہ ہوسکی کیوں کہ خود اس طبقے کے مختلف گروہوں میں شدید اختلاف رائے تھا۔ اتنی بات تو اس وقت بھی ہر شخص جانتا تھا کہ شریعتِ اسلامیہ کو اصولاً ریاستی قانون کی حیثیت سے تسلیم کر لینے اور اس کو باقاعدہ نافذ کرنے میں بہت بڑا فرق ہے۔ قانونِ شریعت جو ہم تک وراثتاً پہنچا ہے وہ مختلف زمانوں اور مختلف رجحانات کا آئینہ دار ہے اور کوئی بھی حکومت قانون کے اس پورے ذخیرے کو عملاً من وعن نافذ نہیں کر سکتی، اس لیے قانونِ شریعت کو کسی ریاست کے دستور کی حیثیت سے تسلیم کر لینے کے بعد سب سے بڑا مسئلہ اس کی تشریح وتعبیر اور موجودہ حالات پر اس کے اطلاق کا ہوگا، یا اگر ہم ایک اصطلاحی لفظ اختیار کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ سب سے پہلا مسئلہ اجتہاد کی حیثیت کو متعین کرنے کا ہوگا۔ پاکستان کے مسلمانوں نے ابتدا ہی میں اندازہ کر لیا تھا کہ اجتہاد کے بغیر کام نہ چلے گا۔ اس لیے اجتہاد کے بند دروازے کو کھولنے پر تو کسی بھی قابلِ ذکر طبقے کو اختلاف نہیں تھا ــــــ اختلاف اور شدید اختلاف اگر تھا تو اس مسئلے پر کہ "مجتہد" کون ہوگا۔ مذہب پسندوں کے ایک خاصے بڑے طبقے کی رائے یہ تھی کہ اجتہاد کی ذمے داری علماء کے ہاتھوں میں ہونی چاہیے۔ اس کے برخلاف ایک مقابلتہً چھوٹے لیکن مؤثر طبقے کا خیال یہ تھا کہ اجتہاد کی ذمے داری کسی ایک خاص طبقے کے سپرد نہیں کی جاسکتی بلکہ بحیثیت مجموعی یہ ریاست کی ذمے داری ہونی چاہیے۔

جوں جوں پاکستان میں دستور سازی کی مہم زور پکڑتی گئی یہ اختلاف کھل کر

سامنے آتا گیا کہ شریعتِ اسلامیہ میں اجتہاد کا حق صرف علمار کو حاصل ہے یا ریاست کو۔ جمیعتہ علمار اسلام جو اس وقت کی سب سے زیادہ طاقت ور مذہبی سیاسی جماعت تھی اس نے اپنے ۱۹۴۸ء کے اجلاس میں ایک ریزولیشن کے ذریعے یہ مطالبہ کیا کہ حکومتِ پاکستان مذہبی امور کے لیے ایک با اختیار وزارت قائم کرے، ملک کے کسی اہم عالم کو شیخ الاسلام کے عہدے پر متعین کرے جو وزارت برائے مذہبی امور کا انچارج ہو اور اسی کو پورے ملک میں شرعی عدالتوں کی نگرانی کرنے اور ان عدالتوں میں کام کرنے کے لیے قاضیوں کا تقرر کرنے اور بوقتِ ضرورت انہیں برخاست کرنے کا اختیار ہو۔ دوسری طرف وہ طبقہ جو قانون سازی کو ریاست کا حق سمجھتا تھا، علمار کے مطالبے کے خلاف رائے عامہ کو تیار کرنے لگا اور چند ہی برسوں میں اُسے اپنے موقف پر اتنا اعتماد ہو گیا کہ کھل کر کہنے لگا:

> "یہ ایک غلط خیال ہے کہ اسلام نے ریاستی معاملات کی دیکھ بھال میں علماء کو کچھ خاص اختیارات دیے ہیں۔ اسلام سوسائٹی کے کسی ایک خاص طبقے کو مذہبی معاملات کا اجارہ دار نہیں سمجھتا۔ درحقیقت مسلم معاشرے میں علمار کی حیثیت زیادہ سے زیادہ ماہرینِ فنون کی سی ہے۔ جس طرح دوسرے علوم و فنون کے ماہر صرف اپنی رائے کا اظہار کر سکتے ہیں اسے عوام پر ٹھوپ نہیں سکتے اسی طرح مذہبی معاملات میں علماء بھی صرف اظہارِ خیال کر سکتے ہیں لیکن ریاست ان رایوں کو من و عن

انگریزی روزنامہ ڈان، کراچی، ۱۴ر جنوری ۱۹۴۸ء بحوالہ لیونارڈ بائنڈر "ریلیجن اینڈ پالیٹکس اِن پاکستان" کیلیفورنیا، ۱۹۶۱، ص ۲۸

تسلیم کر لینے پر مجبور نہیں ہے۔ فیصلے کا حق دار اصل عوام کے ان نمائندوں کو ہے جو شوریٰ (پارلیمنٹ) کے ممبر ہوں گے۔[۵۹]

شوریٰ کے ممبروں کے لیے جنہیں اجتہاد کا حق دینے کی تجویز تھی اگر یہ شرط لگا دی جاتی کہ وہ اسلامی علوم و فنون پر گہری نظر رکھتے ہوں تو پھر یہ بالغ رائے دہندگی کے اصول کے خلاف ہوتا۔ اس لیے اس دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے یہ تجویز کیا گیا کہ ممبرانِ شوریٰ کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ اسلامی علوم کے ماہر ہوں بلکہ اگر وہ بنیادی اسلامی اقدار سے واقف ہوں اور اسلام کی اہم تعلیمات کا علم رکھتے ہوں تو کافی ہے۔[۶۰]

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ قیامِ پاکستان کے فوراً بعد کسی بھی قابلِ ذکر طبقے میں عوام کے خوف سے اتنی جرأت نہ تھی کہ وہ کھل کر شریعتِ اسلامیہ کے نفاذ کی مخالفت کرتا لیکن درحقیقت وہ گروہ، جس کے ہاتھوں میں حکومت کی باگ ڈور تھی، ذہنی اعتبار سے پاکستان کے مذہبی طبقے کے ساتھ ایک قدم بھی نہیں چل سکتا تھا۔ پاکستان اس وقت اس دور سے گزر رہا تھا جس سے مصطفےٰ کمال کے زمانے کا ترکی کبھی گزرا تھا۔ انیسویں صدی کے ختم اور بیسویں صدی کے آغاز میں ترکی دستور سازی کی اس کشمکش سے گزر رہا تھا جہاں اس کا ماضی اسلامی روایات سے بندھا ہوا تھا لیکن مستقبل کی طرف اٹھنے والا ہر قدم مغرب کی طرف اٹھ رہا تھا۔ آخرکار اندرونی حالات کی بنا پر مصطفےٰ کمال کو یہ موقع حاصل ہو گیا کہ انھوں نے ترکی کو ماضی سے اپنا رشتہ توڑنے پر مجبور کر دیا۔ پاکستانی قیادت کو یہ موقع حاصل نہیں تھا کہ وہ علی الاعلان شریعتِ اسلامیہ کو نظر انداز کر دیتی۔ لیکن چوں کہ اس وقت

---

۵۹ محمد مظہر الدین صدیقی، "اسلام اینڈ تھیوکریسی" لاہور، ۱۹۵۳، صفحات ۷۸ مسلسل

۶۰ ایضاً۔

کی پاکستانی قیادت کا مطمحِ نظر ایک ماڈرن اور سیکولر حکومت کا قیام تھا اور ساتھ ہی ساتھ وہ رائے عامہ کی مخالفت بھی مول لینا نہیں چاہتی تھی اس لیئے اس نے اجتہاد کے تام پر شریعت میں تاویل کرنے کا حق حاصل کرنے کی کوشش کی۔ جب ایک بار یہ بات سامنے آگئی کہ تاویل کا حق ریاست کو حاصل ہے تو پھر ایک ایسی فضا پیدا کرنے کی کوشش کی جانے لگی جس میں عوام کو یہ بات سمجھائی جاسکے کہ دین اور شریعت دو الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ دین کا تعلق روح و قلب سے ہے اور شریعت کی حیثیت کتاب و سُنّت کی روشنی میں بنائے ہوئے انسانی قوانین کی سی ہے۔ دین ایک ایسی ازلی اور ابدی حقیقت ہے جس میں کبھی بھی رد و بدل نہیں ہوسکتا۔ اس کے برخلاف شریعت تشریح و تاویل کی محتاج ہے۔ رائے عامہ کو استوار کرنے کے لیے اس موضوع پر دھڑا دھڑ کتابیں اور مضامین لکھے جانے لگے۔ کراچی، لاہور اور ڈھاکہ میں حکومت کی مدد سے تحقیقاتی ادارے قائم کیے گئے تاکہ وہ اس خیال کو زیادہ سے زیادہ عام کرسکیں۔ ۱۹۵۰ء میں اس وقت کے پاکستانی گورنر جنرل مرحوم غلام محمد کی مدد اور ایما سے مرحوم خلیفہ عبدالحکیم نے لاہور میں ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کی بنیاد ڈالی۔ اس ادارے کے ایک (انگریزی) تعارف نامے میں ادارے کے قیام کا مقصد حسب ذیل الفاظ پیش کیا گیا تھا:

> "اس ادارے کے قیام کا بنیادی مقصد اسلامی خیالات و رجحانات کو دنیا کے تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق کرنا ہے۔ ادارے کے مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ اسلام کا ایک وسیع، ترقی پسندانہ اور عقلی نقطۂ نظر دنیا کے سامنے پیش کیا جائے اور اس بات کا حل تلاش کیا جائے کہ اسلام کی روحانی بنیادوں کو نقصان پہنچائے بغیر اسے کس طرح تیزی سے بدلتی ہوئی مادی اور تکنکی تبدیلیوں کے مطابق کیا جاسکتا

ہے ؎۔"

اس نقطۂ نظر کی وضاحت میں پاکستان کے ایک عالم اور ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے رکن مولانا جعفر شاہ ندوی پھلواروی نے اَلدِّینُ یُسْرٌ (دین آسان ہے) کے نام سے اردو میں ایک کتاب لکھی جس میں انھوں نے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی کہ دین آسان اور قابلِ عمل ہے لیکن شریعت کو غیر ضروری حد تک اہمیت دینے اور اجتہاد کا دروازہ بند کر دینے کی وجہ سے یہ حالت پیدا ہو گئی ہے کہ اسلام کے آسان قوانین بھی اس زمانے میں ناقابلِ عمل معلوم ہوتے ہیں۔ انھوں نے دین اور شریعت میں فرق بیان کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ دین ان حقائق کا نام ہے جو قوانینِ فطرت کی طرح اٹل ہوتے ہیں۔ حقائق کی کوئی ظاہری شکل نہیں ہوتی، انھیں صرف محسوس کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اسے کوئی ظاہری شکل دے دی جائے تو دین شریعت کا روپ دھار لیتا ہے۔ مثال کے طور پر انھوں نے "صلوٰۃ" کی روح اور اس کی ظاہری شکل کو پیش کرتے ہوئے کہا کہ "صلوٰۃ" دراصل اظہارِ عبودیت کا نام ہے۔ یہی اظہارِ عبودیت دین ہے۔ اس میں کسی زمانے میں بھی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اظہارِ عبودیت کے لیے جب تک کوئی شکل متعین نہ کی جائے اس وقت تک عام ذہن اس کا مفہوم سمجھنے سے قاصر رہتا ہے۔ اس لیے جب اس عبودیت کا اظہار نماز کی ایک خاص شکل اختیار کر لیتا ہے تو وہی اظہارِ عبودیت شریعت بن جاتی ہے۔ اس شکل میں حالات کے مطابق تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ نماز ادا کرنے کے لیے انسان کبھی وضو کرتا ہے اور کبھی تیمم، کبھی چار رکعتیں پڑھتا ہے اور کبھی دو، کبھی کھڑے ہو کر پڑھتا ہے اور کبھی بیٹھ کر، کبھی بیٹ کر پڑھتا ہے اور کبھی صرف اشاروں ہی اشاروں

؎ "دی انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر"، لاہور، ۱۹۵۱، صفحات ۱، ۲۔

میں اس فرض کو ادا کرتا ہے . . . قرآن کی رُو سے دنیا کے تمام انبیاؑ صرف ایک ہی دین کا پیغام لے کر آئے تھے اور وہ دین تھا اسلام، لیکن شریعت ہر ایک کی جداگانہ تھی۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل انبیاؑ سابقہ شریعتوں میں حالاتِ زمانہ کے مطابق تبدیلیاں کرتے تھے، لیکن آپؐ کے بعد چونکہ کوئی دوسرا نبی نہیں آسکتا اس لیے اب شریعت میں تبدیلی امتِ محمدیہؐ کے اربابِ حل و عقد کے ذریعے ہی عمل میں آئے گی۔ جیساکہ خود آں حضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ میری امت کے "اہلِ علم" بنی اسرائیل کے انبیاء کی طرح ہیں ۔ [۵۴] عام طور سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ انسان کو قانون سازی کا حق نہیں ہے کیوں کہ یہ حق صرف خدا کا ہے۔ اگر قانون سازی کا مطلب قرآن میں مذکور حدود اللہ میں تبدیلی لانا ہے تو پھر اس مفروضے کو تو کسی حد تک تسلیم بھی کیا جا سکتا ہے کہ ان کو قانون سازی کا حق نہیں ہے، لیکن اگر قانون سازی کا تعلق تعزیرات سے ہے تو پھر یہ کہنا غلط ہے کہ انسان قانون سازی نہیں کر سکتا۔ ہر شخص واقف ہے کہ خود آں حضرتؐ نے بعض مواقع پر احکام کی جو قانونی تشریح کی تھی بعد کے زمانے میں خود آپؐ کے ماننے والوں نے اس میں تبدیلیاں کی ہیں اور امت نے انہیں صحیح سمجھا ہے۔ یہ تبدیلیاں کچھ اس وجہ سے نہیں کی گئی تھیں کہ مسلمانوں کی نظروں میں آں حضرتؐ کے فرمودات کی کوئی اہمیت نہ تھی بلکہ

---

[۵۴] یہ اشارہ ہے آں حضرتؐ کی طرف منسوب ایک حدیث علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کی طرف جس کا ترجمہ عام طور سے یوں کیا جاتا ہے کہ "میری امت کے علماء انبیاء بنی اسرائیل کی طرح ہیں"۔ مصنف نے لفظ علماء کو اصطلاحی معنی سے ممتاز رکھنے کے لیے اس کا لفظی ترجمہ استعمال کیا ہے، اور علماء کے بجائے "اہلِ علم" استعمال کیا ہے۔ غالباً اس لفظ کا ترجمہ کرنے کی ضرورت مصنف نے اس لیے محسوس کی ہے کہ وہ یہ بات ذہن میں بٹھانا چاہتا ہے کہ آں حضرتؐ نے یہ حق "اہلِ علم" کو دیا ہے نہ کہ صرف اصطلاحی علماء کو۔

درحقیقت وہ لوگ دین اور شریعت کے نازک فرق کو سمجھتے تھے۔ ہمارا معاشرہ آج اسی مشکل سے دوچار ہے کہ ہم نے شریعت کو بھی دین کی طرح ناقابلِ تبدیل تسلیم کر لیا ہے۔[۵]

اگر کوئی ریاست مصطفےٰ کمال کے ترکی کی طرح شریعتِ اسلامیہ کو اپنے دستور کی اساس تسلیم نہیں کرتی تو خواہ ہم اس کے عمل کو جائز سمجھیں یا ناجائز لیکن اتنا ضرور ہے کہ ایسی ریاست اپنے کو ان بہت ساری اُلجھنوں سے بچا لیتی ہے جن کا شکار ریاست پاکستان اپنے دستور سازی کے مرحلے میں ہوئی۔ اس اُلجھن کی ایک مثال ہمیں مذکورہ بالا خیالات میں ملتی ہے۔ کتاب اللہ کو دستور کی بنیاد تسلیم کر لینے کی وجہ سے مصنّف اس بات پر مجبور ہے کہ ہر قسم کی تاویل کے باوجود شریعت کے کچھ قوانین کو "حدود اللہ" ہونے کی وجہ سے من وعن تسلیم کرے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلے گا کہ قرآن میں بعض جرائم کی جو سزائیں بیان کی گئی ہیں ان میں حالات کی تبدیلی کے باوجود کسی قسم کی ترمیم نہ کی جا سکے گی مثلاً چور کے ہاتھ کاٹے جائیں گے اور زانیوں کو دُرّے لگائے جائیں گے۔ لیکن دشواری یہ ہے کہ اگر کوئی ریاست اپنے قوانین کو زمانے کے مطابق ڈھالنے پر تلی ہوئی ہو تو اس کے لیے ناگزیر ہو گا کہ وہ "حدود اللہ" میں بھی تاویلات کے ذریعے تبدیلی و ترمیم کا حق حاصل کرے۔ اس دشواری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جو شکلیں اُس زمانے میں پاکستانی مصنّفین نے پیش کیں ان کی ایک مثال ہمیں ایک دوسرے مصنّف کی کتاب میں ملتی ہے جو خاص اسی موضوع پر لکھی گئی تھی۔ مصنف نے سب سے پہلے تو اسلامی سزاؤں کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:

"حدود اللہ اور تعزیرات اصطلاحات شریعتِ اسلامیہ کی ہیں۔

---

[۵] مولانا محمد جعفر ندوی "الدین یسر" لاہور، ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۵۵ء، صفحات ۸ مسلسل

حدود اللہ تو وہ ہیں جن کا ذکر قرآنِ عظیم میں ہے، اور تعزیرات (وہ ہیں) جو ان قوانین کی خلاف ورزی کی پاداش میں تجویز کی گئی یا کی جا سکتی ہیں جو شوریٰ وقتاً فوقتاً وضع کرتا رہا یا کر سکتا ہے[10]۔ قانون میں کسی جرم کی سزا ہمیشہ انتہائی ہی تجویز کی جاتی ہے، یہ حد ہے اور اسی کو حدود اللہ کہتے ہیں کہ جس سے تجاوز کا اختیار کسی عدالت کو نہیں ہے، البتہ کم کا اختیار حالات مقدمہ پر ہے[11]۔

دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مصنف کے بقول حدود اللہ میں بھی کمی کے نام سے تبدیلی کی جا سکتی ہے، مثلاً اگر ایک زانی کو ستر درّوں کے بجائے جرمانے یا جیل کی سزا دی جاتی ہے تو وہ اس صورت میں حدود اللہ کی خلاف ورزی نہیں کہی جائے گی بشرطیکہ یہ طے ہو چکا ہو کہ درّوں کے مقابلے میں جرمانے یا جیل کی سزا کم ہے۔ بہر حال اس بات کا فیصلہ کرنے کے لیے کہ کوئی مجوزہ سزا حدود اللہ سے کم ہے یا زیادہ، ہمیں کسی نہ کسی کے فیصلے پر اعتماد کرنا پڑے گا جو مسئلے کے ما لہ وما علیہ پر غور و خوض کے بعد یہ طے کرے کہ عدالت حدود اللہ سے تجاوز نہیں کر رہی ہے۔ اس مسئلے کو طے کرنے کے لیے مصنف نے کوئی خاص شکل پیش نہیں کی ہے لیکن حدود اللہ کے نام سے قرآن میں مذکورہ سزاؤں کی جو تاویلات انھوں نے کی ہیں ان کی رو سے کوئی بھی سزا اتنی شدید نہیں رہ جاتی کہ اس میں خود مجرم بھی کسی قسم کی تبدیلی کا خواہش مند ہو۔ مثلاً زنا کی سزا درّے بازی یا چوری کی سزا قطعِ ید کی ہیبت تا کی مصنف کی تاویل کے بعد بالکل ہی ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ اگر زانی کو برسرِ عام

---

[10] عباد اللہ اختر، "اصول فقہ اسلامی اور حدود اللہ و تعزیرات" لاہور، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۵۲ء، ص ۱

[11] ایضاً ص ۲۴۲۔

زجر و توبیخ کر کے لوگوں کی نظروں میں ذلیل کر دیا جائے یا چور کو ایسے حالات کا شکار کر دیا جائے کہ پھر اس کا ہاتھ چوری کے لیے اٹھ ہی نہ سکے تو قرآنی منشاء کی تکمیل ہو جاتی ہے[۱۲۲]۔ رہ گیا یہ مسئلہ کہ تعزیرات کا تعین کس طرح کیا جائے گا اس کے لیے مصنف کا خیال ہے کہ:

> " تعزیرات وہ سزائیں ہیں جن کا ذکر قرآن میں نہیں ہے، اس لیے کہ قرآن جامع و مانع، کتاب اصول ہے، اور اصول نہیں بدلتے ۔ ۔ ۔ ۔ لیکن حالات غیر محدود ہیں اور ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں، اس لیے ان کے لیے مناسب احکام وضع کرنا شوریٰ کے عقل و فہم پر چھوڑ دیا گیا ۔ ۔ ۔ ۔ حالات کے مطابق ان میں ترمیم و تنسیخ ہوتی رہے گی ۔ ایسے احکام کا وضع کرنا ایام جاہلیت میں انبیاء کا کام تھا، ختم نبوت کے بعد یہ ایک جماعت کے سپرد ہوا جو مسلمانوں کی منتخب نمائندہ جماعت ہے اور جس کو اصطلاح میں شوریٰ کہتے ہیں ۔ ۔ ۔ ایسے آئین و قوانین جو شوریٰ وضع کرے ان کی خلاف ورزی کی کچھ سزائیں مناسب بھی ہوتی ہیں ان کو اصطلاح میں تعزیرات کہتے ہیں۔ آں حضرتؐ خود شوریٰ میں ایسے آئین و قوانین وضع کرتے رہے ۔ ۔ ۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ کتابِ اصول تو قرآن ہی ہے، باقی سب وقتی اجتہادات تھے، خواہ وہ آں حضرت یا خلفائے راشدین یا ائمہ دین سے منسوب ہوں، وہ قرآن کی طرح دائمی نہیں ہو سکتے"[۱۲۳]

---

[۱۲۲] ایضاً (رجم و سنگ ساری کا بیان)

[۱۲۳] ایضاً ص ۸۰

یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ شوریٰ کا مطلب علماء کی ایک جماعت نہیں ہے بلکہ دراصل عوام کے نمائندے جو بالغ رائے دہندگی کی بنیاد پر پارلیمنٹ کے لیے چنے گئے ہوں شوریٰ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انہیں لوگوں کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اگر ضرورت سمجھیں تو شریعتِ اسلامی میں مناسب تبدیلیاں کریں۔ بہرحال اگر ہم پوری بحث کو مختصر الفاظ میں بیان کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ پاکستان کے قیام کے بعد دستور سازی کی مہم میں جو طبقہ سیاسی طور سے بالادستی رکھتا تھا اس کے خیال میں:

۱۔ دین اور شریعت دو جداگانہ حقیقتیں ہیں۔

۲۔ قانونِ شریعت حدود اللہ اور تعزیرات پر مشتمل ہے۔ دونوں میں ترمیم و تبدیلی ممکن ہے۔ صرف اس لفظی فرق کے ساتھ کہ حدود اللہ کے نام سے قرآن میں جو سزائیں صراحتاً ذکر کی گئی ہیں ان میں کوئی عدالت اضافہ نہیں کر سکتی، لیکن اگر ضرورت سمجھے تو اس میں کمی کر سکتی ہے۔

۳۔ قانون سازی علماء کا حق نہیں ہے۔ یہ حق صرف پارلیمنٹ کا ہے۔ ماہرینِ فن کی حیثیت سے صرف مشورہ دینے کے مجاز ہیں۔

پاکستان کے پہلے دستور میں شرعی قوانین کے سلسلے میں مذکورہ بالا رجحانات ہی کو اپنایا گیا تھا۔ اس دستور کی رو سے قانونِ سازی کا حق تو عوام کو دیا گیا لیکن شریعت سے متعلق معاملات میں شوریٰ کو مشورہ دینے کے لیے ایک کونسل بنائی گئی جس میں اس بات کا خیال رکھا گیا کہ وہ بالکلیہ علماء کی جماعت بن کر نہ رہ جائے۔ دستور کے آرٹیکل ۱۹۹ - ۲۰۶ کی رو سے ۱۹۶۲ء میں شرعی معاملات میں شوریٰ کو مشورہ دینے کے لیے ایک "اسلامی مشاورتی کونسل" کا قیام عمل میں آیا جس کے ممبروں کا انتخاب صدر مملکت کی صوابدید پر چھوڑا گیا۔ انتخاب کے سلسلے میں صرف یہ شرط لگا دی گئی کہ صدر مملکت ممبران کو منتخب کرتے وقت اس بات کا خیال رکھے گا کہ وہ لوگ پاکستان کے معاشی

سیاسی، قانونی اور انتظامی معاملات سے کماحقہٗ واقفیت رکھتے ہوں۔ اس کونسل میں ابھی تک مختلف طبقوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو لیا گیا ہے۔ اس میں علماء بھی ہیں اور وظیفہ یاب جج بھی، ماہرینِ تعلیم بھی ہیں اور یونیورسٹیوں کے وائس چانسلر بھی۔ غرضیکہ کونسل کی بناوٹ کو دیکھتے ہوئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے ممبران ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کونسل کا کام صرف اتنا ہے کہ وہ ریاستی اور مرکزی سطح پر قانون سازی کے مواقع پر اس بات کا خیال رکھے کہ کوئی قانون اسلام کے "بنیادی مقاصد" کے خلاف نہ بننے پائے۔ جہاں تک کونسل کے اختیار کا سوال ہے وہ کسی قانون کو پاس ہونے سے روک نہیں سکتی۔ بس زیادہ سے زیادہ قانون ساز اسمبلیوں کی طرف سے بھیجے گئے سوال ناموں پر اپنی رائے دے سکتی ہے کہ مجوزہ قانون شریعت کے مطابق ہے یا نہیں۔

بہرحال یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ قانون سازی کے سلسلے میں پاکستانی دانشوروں کے اختلافات کبھی بھی اس بنیاد پر نہیں رہے کہ کتاب اللہ کو قانون کا منبع مانا جائے یا نہ مانا جائے۔ اگر کچھ لوگ ایسے ہوں بھی جو کتاب اللہ کو پسِ پشت ڈال کر قانون سازی کے حق میں ہوں تو وہ ابھی تک کھُل کر جماعتی حیثیت سے سامنے نہیں آئے ہیں۔ اصل اختلاف اس بات پر ہے کہ کتاب اللہ کی تاویل کرنے کا حق کسے ہے، علماء کو یا عوام کے نمائندوں کو۔ ابھی تک جو صورتِ حال ہے اس کی رو سے کہا جا سکتا ہے کہ ریاست نے تاویل کے حق کو اپنے ہاتھ میں رکھا ہے اور جتنے بھی قوانین بنائے گئے ہیں ان کے پیچھے یہ ذہنیت کام کرتی رہی ہے کہ وہ قوانین دراصل قرآن کی روح کے مطابق ہیں۔ اس ذہنیت کی بیّن مثال ہمیں پاکستان کے موجودہ عائلی قوانین میں ملتی ہے۔ ان قوانین کی روح سے تعدّدِ ازدواج کو موجودہ زمانے کے خلاف سمجھ کر مختلف پابندیوں کے ذریعے ختم کرنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن چوں کہ حکومتِ پاکستان اپنے تمام جدید رجحانات کے باوجود ترکی کے برخلاف کتاب اللہ کو دستور کا منبع تسلیم

کرتی ہے اس لیے تعدّدِ ازدواج کو محض اس بنا پر ممنوع نہیں قرار دے سکی ہے کہ موجودہ زمانے کا انسان تعدّدِ ازدواج کو ناپسند کرتا ہے بلکہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے حکومتِ پاکستان کو تاویلات کا سہارا لینا پڑا ہے اور قرآن کی ان آیات کی حسب ضرورت تشریح کرنی پڑی ہے جن میں ازدواج کے متعلق احکام ذکر کیے گئے ہیں۔ اس طرح تاویل کے ذریعے حکومتِ پاکستان کو یہ فائدہ تو ضرور حاصل ہو گیا ہے کہ وہ قرآن سے رُوگردانی کا الزام لیے بغیر اپنے مقصد میں کامیاب ہو گئی ہے لیکن اس میں ایک بہت بڑا خطرہ یہ ہے کہ اگر قانون سازی میں کتاب اللہ کی تاویلات کی ذمے داری سیاسی پارٹیوں کے سپرد کر دی گئی تو پھر تاویلات کی کوئی انتہا نہیں رہ جاتی۔ ایک پارٹی کے ہٹتے ہی دوسری پارٹی قرآن کی انھیں آیات کی تاویل کچھ اس انداز سے کر سکتی ہے کہ پورے کا پورا قانون بدل جائے اور کتاب اللہ سے رُوگردانی کا الزام بھی نہ آنے پائے۔

ملایا میں قانونِ شریعت

(مضمون کا پہلا حصہ جو ملایا کی سیاسی تاریخ سے متعلق ہے، "انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا" اور "انسائی کلو پیڈیا امریکانا" میں مندرج اعداد و شمار کی مدد سے مرتب کیا گیا ہے۔ جہاں تک ملایا میں قانونِ شریعت سے متعلق معلومات کا تعلق ہے وہ سنگاپور کے ایڈووکیٹ جنرل، ڈاکٹر احمد ابراہیم کی انگریزی کتاب "اسلامک لا اِن ملایا" مطبوعہ سنگاپور، ۱۹۶۵، سے حاصل کی گئی ہیں)

جنوب ایشیا کے جس خطے کو آج ہم ملایا کہتے ہیں وہ زیادہ دن نہیں گزرے جب چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں پر مشتمل صرف ایک جغرافیائی علاقہ تھا۔ وہاں کی ریاستوں میں "ملاکا" وہ پہلی ریاست تھی جو صدیوں پہلے عرب تاجروں اور صوفیوں کے ذریعے اسلام سے روشناس ہوئی، اس کے بعد سلطانِ ملاکا کی کوششوں سے اڑوس پڑوس کی دوسری ریاستوں میں بھی اسلام پھیل گیا۔

پندرھویں صدی میں جب پرتگالیوں کے قدم اس علاقے میں پہنچے تو ملایا کی ریاستوں کے مسلمان سلاطین کا سیاسی زوال شروع ہوا۔ تقریباً دو سو سال تک پرتگالی اس علاقے کی تجارت پر بلا شرکت غیرے قابض رہے۔ آخر اٹھارویں صدی میں اس علاقے کے ایک چھوٹے سے جزیرے "پی نانگ" پر انگریزوں کا تسلط ہوا۔ اس کے بعد سے پرتگالی آہستہ آہستہ پیچھے ہٹتے گئے اور

انگریز پورے علاقے پر اپنا اثر بڑھاتے چلے گئے۔ اس طرح دوسری جنگ عظیم کے شروع ہونے تک اگرچہ تمام ریاستوں پر انگریزوں کا اقتدار مکمل ہو چکا تھا لیکن سیاسی طور سے ان ریاستوں کی حیثیت کم و بیش وہی تھی جو آزادی سے قبل ہندو پاک کی دیسی ریاستوں کی تھی۔

دوسری جنگِ عظیم میں جب جاپانیوں کے ہاتھوں انگریزوں کو اس علاقے میں شکست ہوئی تو ان کی برسہا برس کی جمی ہوئی سیاسی ساکھ بالکل اکھڑ گئی اور جنگ کے خاتمے پر انگریزوں کو مجبور ہونا پڑا کہ وہ ملایا کی آزادی کے سلسلے میں وہاں کی سیاسی تحریکوں کے لیڈروں سے گفت و شنید کریں۔ اس طرح تجربے کے طور پر ۱۹۴۸ء میں انگریزوں کی سرپرستی میں چند ریاستوں میں دستوری حکومت قائم ہوئی۔ چند برسوں کے بعد پورے علاقے کو مکمل خود مختاری مل گئی؛ اور ۱۹۵۷ء میں حسب ذیل گیارہ ریاستوں کو ملا کر فیڈریشن آف ملایا کا قیام عمل میں لایا گیا:

۱۔ جوہور (آبادی ۹,۲۵,۹۱۹)
۲۔ پاہنگ (" ۳,۱۲,۹۷۸)
۳۔ نگری سمبلین (" ۳,۶۵,۰۴۵)
۴۔ سالنگور (" ۱۰,۱۲,۰۴۷)
۵۔ کیدہ (" ۷,۰۱,۴۸۶)
۶۔ پرلس (" ۹۰,۸۳۴)
۷۔ کیلنتان (آبادی ۵,۰۵,۱۷۱)
۸۔ ترنگانو (" ۲,۷۸,۱۴۷)
۹۔ پیرک (" ۱۲,۲۰,۶۲۳)
۱۰۔ پینانگ (" ۲,۷۴,۳۲۵)
۱۱۔ ملاکا (" ۲,۹۱,۲۲۳)

۱۹۵۷ء میں وفاقی حکومت کا کل رقبہ ۵۰ ہزار ۶ سو مربع میل اور تمام ریاستوں کی مجموعی آبادی ۶۲,۷۶,۹۱۵ تھی۔

۱۹۶۳ء میں تین اور برطانوی اقتدار والے علاقے (سنگاپور، شمالی بورنیو اور سراواک) اس فیڈریشن میں ملا دیے گئے اور اس طرح سیاسی طور سے یہ پورا علاقہ فیڈریشن آف ملایا کے بجائے فیڈریشن آف ملیشیا کہلانے لگا لیکن جس حصے کو پہلے فیڈریشن آف ملایا کہتے تھے وہ فیڈریشن آف ملیشیا کے قیام کے بعد پھر سے مرف

ملایا کہا جانے لگا۔

فیڈریشن کا سیاسی اعلیٰ سربراہِ کار وہاں کا وزیرِ اعظم ہوتا ہے جو پارلیمانی انداز سے ملک کا نظم و نسق چلاتا ہے۔ مرکزی قانون ساز اسمبلی کے علاوہ ہر ریاست میں اندرونی نظم و نسق کے لیے ریاستی قانون ساز اسمبلیاں ہیں۔ موجودہ ۱۴ ریاستوں میں سے پانچ ریاستیں ایسی ہیں جن کا دستوری حاکمِ اعلیٰ مرکز کی طرف سے مقرر کردہ گورنر ہوتا ہے۔ بقیہ ۹ ریاستوں میں دستوری اعلیٰ حکمرانی وہاں کے پرانے حکمرانوں ہی کے ہاتھ میں باقی رکھی گئی ہے۔ یہ نو حکمران اپنے میں سے کسی ایک کو فیڈریشن کے دستوری حکمراں کی حیثیت سے پانچ سال کے لیے منتخب کرتے ہیں۔ یہ حکمراں کاغذی طور پر پورے ملک کے سیاہ و سفید کا مالک ہوتا ہے لیکن فی الواقعہ اس کی حیثیت برطانیہ کے دستوری حکمراں کی سی ہے۔ اصل اختیار پارلیمنٹ کے ہاتھوں میں ہے۔

(۲)

ملایا کی مجموعی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب اتنا زیادہ ہے کہ ہم اسے ایک طرح سے خالص مسلمانوں کا ملک کہہ سکتے ہیں۔ یہاں کے مسلمان اصولی طور پر دو قسم کے قوانین کے تحت زندگی گزارتے ہیں۔ ایک تو وہ سیکولر قانون ہے جو ملایا کے ہر شہری پر بلا اختلافِ مذہب و ملت عائد ہوتا ہے، دوسری طرف اسلامی شریعت ہے جس کے دائرے میں اگرچہ صرف مسلمان باشندے آتے ہیں لیکن درحقیقت ملایا میں شریعت کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ مسلمانوں کی زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا گوشہ ہو جو قانونِ شریعت کے تحت نہ آجاتا ہو۔

ملایا کے اصل مسلمان باشندوں کی اکثریت چوں کہ شافعی المذہب ہے اس لیے سرکاری طور پر فقہ شافعی کو قوانینِ شریعت کے مرتب کرنے میں ترجیح دی گئی ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اس بات کی وضاحت کر دی گئی ہے کہ اگر فقہ شافعی کی "مسلمہ"

(ORTHODOX) روایات مفادِ عامہ کا ساتھ نہ دیں تو پھر فقہ شافعی کی "دوسرے درجے کی مسلّمہ" (LESS ORTHODOX) روایات کی بنا پر شرعی قانون سازی کی جائے گی اور اگر کبھی یہ محسوس ہو کہ مذہبِ شافعی کے مطابق قانون سازی سے مفادِ عامہ کو نقصان پہنچ رہا ہے تو پھر دستوری حکمراں کی خصوصی اجازت سے مذاہبِ حنفی، مالکی یا حنبلی میں سے جو مذہب بھی اس وقت کے مسلّم مفاد کے مطابق ہوگا اسے اپنایا جائے گا۔

ملایا کی مسلمان آبادی ایک زمانے سے شریعت کے ساتھ ساتھ اپنے رواجی قاعدوں کو بھی قانون کا درجہ دیتی آئی ہے۔ یہ رواجی دستور جو ملایا اور انڈونیشیا میں "قانونِ عادت" کہلاتے ہیں، اس حد تک وہاں والوں کی زندگی میں گھر کر چکے ہیں کہ ملایا کے عام مسلمانوں کو رواج اور شریعت میں کوئی تضاد نظر نہیں آتا۔ حد یہ ہے کہ اگر کبھی ایسا موقع آ بھی جائے جہاں دوسروں کو رواج اور شریعت میں کھلا ہوا تضاد نظر آتا ہو تو ایسے موقع پر ملایا کے مسلمانوں کی نظروں میں وہ تضاد درحقیقت شریعت اور رواج میں نہیں، بلکہ ملایا کے رواج اور عربوں کے رواج میں ہوتا ہے۔ مثلاً ملایا کے ساحلی علاقوں پر بسے ہوئے جاہل مسلمان مچھیرے صدیوں سے سمندر کی غیر مرئی دیوی کے سامنے نذر و نیاز پیش کرتے آئے ہیں کیوں کہ اس طرح ان کے بقول، سمندر کی دیوی اپنی اولاد ـــ مچھلیوں ـــ کو اپنے معتقدین کے قدموں میں لا ڈالتی ہے۔ ۱۹۵۸ء میں ریاست ترنگانو کے (عربی النسل) سرکاری مفتی نے اس عقیدے کو شریعت کے خلاف قرار دیا۔ اس فتوے سے علاقے کے مچھیروں میں ایک بددلی سی پھیلی اور انھوں نے اس کے خلاف احتجاج کیا۔ اس موقع پر ایک چشم دید گواہ کے بیان کے مطابق ریاست کیلنتان کے ایک غیر عربی النسل مسلمان سرکاری افسر نے مفتی صاحب کے رویے پر احتجاج کرتے ہوئے کہا کہ چوں کہ وہ خود عربی النسل ہیں اس لیے اسلام کے نام پر عربوں کے رسم و رواج کو ہم پر لادنا چاہتے ہیں، ورنہ دراصل ملایا کے مچھیرے جو کچھ کر رہے ہیں وہ اسلام کے خلاف

نہیں ہے۔[۱]

رواجی قوانین کی اہمیت کا اندازہ صرف اسی بات سے ہو سکتا ہے کہ ملایا کی بعض ریاستوں میں قانون سازی کے سلسلے میں اس بات کی وضاحت موجود ہے کہ قانون بناتے وقت اس ریاست میں رائج رسم و رواج کو بھی خاص طور سے ذہن میں رکھا جائے گا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ملایا کے مسلمان اپنی روزمرہ کی زندگی میں قوانین شریعت کے بجائے اپنے رواجی قوانین کے تحت زندگی گذارتے ہیں کسی طور بھی درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، کرۂ ارض پر اس وقت شاید ملایا ہی ایک ایسا ملک ہے جہاں شریعتِ اسلامیہ کے ایک بہت بڑے حصے کو ریاستی قانون کی حیثیت حاصل ہے۔ مثلاً ریاست ہائے ملایا میں قانونِ عادت کے مطابق وہاں کے مسلمان عام طور سے "یک زوجگی" پر عمل کرتے ہیں اگرچہ قانونِ شریعت کی رو سے انہیں "چند زوجگی" کی اجازت ہے لیکن وہاں کے معاشرے کا ڈھانچہ کچھ اس طرح کا ہے کہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کرنے والا شخص اتنے زیادہ گھریلو اور "سسرالی" مصائب کا شکار ہو جاتا ہے کہ اکثر و بیشتر حالات میں اسے پہلی بیوی سے چھٹکارا ہی حاصل کرنا پڑتا ہے جو مالی پیچیدگیوں کی وجہ سے شوہر کے لیے نہ تو آسان ہے اور نہ ہی خوش کن۔ اس طرح صورتِ حال یہ ہے کہ اصولی طور سے ملایا کے مسلمانوں کے لیے تعددِ ازدواج جائز ہے لیکن حقیقتاً وہ یک زوجیت پر عامل ہیں۔

سب جانتے ہیں کہ قانونِ شریعت کی رو سے ایک مطلقہ عورت صرف معین مہر اور ایامِ عدت کا خرچ پانے کی مستحق ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر مہر کی مقدار معمولی ہو تو ایک مطلقہ عورت اس رقم میں اپنا گزارا نہیں کر سکتی۔ شاید اسی خطرے کے پیشِ نظر ہندوستان و پاکستان کے لوگ "مہر فاطمی" اور "مہر مسنون" کی باتیں کرنے کے باوجود اپنی بیٹیوں کا مہر ہزاروں اور کبھی کبھی لاکھوں روپے کا مقرر کراتے ہیں لیکن

---

[۱] دیکھیے احمد ابراہیم کی مذکورہ بالا کتاب "اسلامک لا اِن ملایا" کا دیباچہ از شریف گورڈن۔

اگر غور کیا جائے تو اتنے لمبے چوڑے مہر کے باوجود یہاں کی عورتیں طلاق ہو جانے کی صورت میں ہمیشہ نقصان میں رہتی ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ شوہر کی مالی حالت یکساں رہے۔ اگر طلاق کے وقت شوہر کی مالی حالت اچھی نہیں ہے تو بیوی عدم ادائیگی مہر کے جرم میں اسے جیل تو بھجوا سکتی ہے لیکن کیا اس سے اس کا مالی مسئلہ حل ہو جائے گا۔ دوسری طرف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ شادی کے بعد شوہر کی مالی حیثیت بہت بہتر ہو جائے۔ ایسی صورت میں شریعت کے مطابق مطلقہ عورت کو صرف معینہ مہر ہی ملے گا اور وہ اپنے شوہر کی اس جائداد سے کوئی حصہ نہیں پائے گی جس کے بنانے میں خود اس کا پسِ پردہ بڑا ہاتھ رہا ہے۔ ملایا میں صورتِ حال اس کے برعکس ہے۔ وہاں مادری وراثت کا رواج ہے۔ ایسے سماج میں جائداد کی سربراہ عورت ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں اگر ملیشیا کے لوگ طلاق سے متعلق قانونِ شریعت پر عمل کریں تو پھر ان کی عورتوں کو ان حقوق سے دست بردار ہونا پڑے گا جو رواج کے تحت انہیں صدیوں سے ملے ہوئے ہیں۔ اس دشواری سے نپٹنے کے لیے وہاں کے قانون سازوں نے نکاح و طلاق کے جو قوانین بنائے ہیں، ان میں رواج اور شریعت کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔ قانونِ شرع کی رو سے مطلقہ عورت مہر معین کی مستحق ہوگی جو عام طور سے ۲۰، ۲۲ ڈالر سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ شوہر کی تمام منقولہ اور غیر منقولہ املاک سے جو اس نے شادی کے بعد پیدا کی ہو اپنے رواجی قانون کے تحت حصہ پائے گی۔ اگر یہ جائیداد بیوی کے عملی اشتراک کی وجہ سے ہوئی ہے تو پھر اسے کل جائداد کا نصف ملے گا لیکن اگر بیوی نے باقاعدہ ملازمت یا محنت مزدوری سے جائداد میں کوئی اضافہ نہیں کیا ہے بلکہ صرف شوہر کو امورِ خانہ داری کی طرف سے بے فکر رکھ کر جائداد کے بنانے اور بڑھانے میں بالواسطہ مدد کی ہے تو اسے تہائی حصہ دیا جائے گا۔ اس طرح ملایا کے مسلمان قانون سازوں نے نہ صرف شریعت کے ساتھ اپنے رواج کو بھی باقی رکھا ہے بلکہ اسی رواجی قانون کے ذریعے انھوں نے کثرتِ ازدواج کے مسئلے کو

بھی کسی نہ کسی حد تک حل کر لیا ہے۔

ریاست ہائے ملایا میں قانونِ شریعت کی رو سے ایک مسلمان بیک وقت چار شادیاں کر سکتا ہے، لیکن وہاں کا رواج اس کے خلاف ہے۔ بعض بعض علاقوں میں تو قانونِ شریعت کے نفاذ سے پہلے اس بارے میں اتنی شدت تھی کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کی زندگی میں سسرالی قبیلے کی کسی دوسری عورت سے شادی کر لیتا تھا تو لوگ اسے جان سے مار ڈالتے تھے۔ اب جان تو نہیں لی جاتی لیکن سسرالی رشتہ دار جینا ضرور دوبھر کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مسئلے میں رواج اور شریعت دونوں کے قانون ایک ساتھ نہیں چل سکتے۔ چوں کہ شریعت کی واضح اجازت کو وہاں کے قانون ساز نظر انداز نہیں کر سکتے تھے اس لیے انھوں نے ایک طرف تو مردوں کو ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی اجازت دے دی لیکن دوسری طرف "مسلم عائلی قوانین" کی رو سے تمام شادیوں کا اندراج عدالتِ شرعیہ میں ضروری قرار دیا۔ اندراج کے موقع پر فریقین کو ایک فارم کی خانہ پری کرنی پڑتی ہے جس میں اور بہت سی شرائط کے ساتھ ساتھ اگر عورت چاہے تو خاص طور پر اس شرط کا بھی اضافہ کرا سکتی ہے کہ شوہر کی دوسری شادی کی صورت میں اسے مہر کے ساتھ خلع کا حق حاصل ہو گا۔ اب اگر ہم یہ ذہن میں رکھیں کہ طلاق کی صورت میں وہاں کی عورتیں صرف مہر ہی نہیں پاتیں بلکہ جائداد میں سے بھی حصہ بٹوا لیتی ہیں تو ہم اندازہ کر سکتے ہیں کہ کتنے لوگ ایک سے زیادہ شادیاں کرنے کی ہمت کرتے ہوں گے!

شریعت نے شادی کے لیے کسی عمر کا کوئی تعین نہیں کیا ہے۔ والدین یا قانونی سرپرست اپنے نابالغ بچوں کا نکاح کر سکتے ہیں۔ اس قانون کی رو سے ملایا کے مسلمانوں کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ جس عمر میں چاہیں شادی کریں۔ لیکن ریاستہائے ملایا میں "مسلم قانونِ ازدواج" کی رو سے ۱۳ سال سے کم عمر کی "بیوی" سے باقاعدہ جنسی تعلق قائم کرنا "ناجائز جنسی تعلق" کی صف میں شمار ہوتا ہے۔

ملایا میں رائج قانونِ شریعت کی رُو سے ریاست کی طرف سے متعینہ قاضی،

امام یا نکاح افسر کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نکاح پڑھانے کا مجاز نہیں ہے۔ ہر نکاح کو باقاعدہ شادی کے دفتر میں درج کرانا ضروری ہے۔ چوں کہ شریعت میں نکاح پڑھانے کا کام کسی ایک خاص شخص کے سپرد نہیں ہے۔ اس لیے ملایا میں اگر کوئی غیر مجاز شخص نکاح پڑھا دے تو وہ نکاح تو جائز ہوگا لیکن چوں کہ ایسا نکاح شادی کے دفتر میں درج نہیں ہو سکتا اس لیے متعلقہ لوگوں کو اندراج نہ کرانے کے جرم میں جیل اور جرمانے کی سزا ملے گی۔ شادی کی درخواست میں اس بات کی وضاحت کرنی ہوتی ہے کہ درخواست کنندہ کے پہلے سے کوئی بیوی موجود نہیں ہے۔ پہلی بیوی کی موجودگی میں شادی کی اجازت فوراً نہیں مل سکتی۔ قاضی کی عدالت تمام معاملات کی اچھی طرح تحقیق کر لینے کے بعد اگر ضروری سمجھے گی تو دوسری شادی کی اجازت دے گی۔

ملایا کی کوئی مسلمان عورت کسی بھی غیر مسلم سے خواہ وہ کتابی ہو یا غیر کتابی شادی نہیں کر سکتی، کیوں کہ شریعت میں اس کی ممانعت ہے۔ ہاں قانونِ شریعت کے مطابق ایک مسلمان مرد کسی کتابیہ یعنی یہودی یا عیسائی لڑکی سے شادی کر سکتا ہے مگر اس شادی کا اندراج بھی اُسے قاضی کی عدالت میں "مسلم قانونِ ازدواج" کے تحت کرانا ہوگا۔ میاں بیوی میں سے اگر کوئی ایک فریق غیر مسلم ہو تو ایسی شادی "مسلم قانونِ ازدواج" کے تحت رجسٹرڈ نہیں ہو سکتی اور نہ ہی "سول میرج ایکٹ" کے تحت اُسے "نکاح" تسلیم کیا جائے گا، کیوں کہ "سول میرج ایکٹ" کے تحت صرف وہی شادیاں ہو سکتی ہیں جن میں عورت اور مرد دونوں غیر مسلم ہوں۔

ریاست ہائے ملایا نے اگرچہ قانونِ شریعت کی پابندی کرتے ہوئے شوہروں کو طلاق دینے کا حق دیا ہے لیکن اس حق کو مختلف پابندیوں کے ذریعے بہت حد تک محدود بھی کر دیا ہے۔ ملایا کے مسلم قانونِ ازدواج کی رو سے صرف اسی طلاق کو مؤثر تسلیم کیا جاتا ہے جو باقاعدہ نوٹس دینے کے بعد قاضی کی عدالت میں دی جائے اور قاضی فریقین کے بیانات کو سن کر طلاق پر مہرِ تصدیق ثبت کر دے۔

منگنی کی رسم شریعت میں کوئی اہمیت نہیں رکھتی لیکن ملایا کے قانونِ عادت میں اسے خاصی اہمیت حاصل ہے۔ رواج کے مطابق نکاح سے قبل لڑکے اور لڑکی کے اعزار ایک جگہ جمع ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کو تحفے تحائف دیتے ہیں۔ نیز شادی کے سلسلے میں مہر اور دوسرے لین دین کے معاملات طے کرتے ہیں۔ جب ایک بار نسبت یا منگنی کی رسم پختہ ہوجاتی ہے تو پھر شادی سے انکار کرنا رواجی قانون کے تحت بہت ہی معیوب سمجھا جاتا ہے۔ نسبت پختہ ہوجانے کے بعد اگر لڑکے والے بغیر کسی معقول عذر کے شادی سے انکار کردیں تو نہ صرف یہ منگنی کی رسم کے موقع پہ لڑکی والوں نے جو کچھ تحفے کے طور پر انہیں دیا ہے، یا اس سلسلے میں انھوں نے جو دوسرے ضروری اخراجات برداشت کیے ہیں وہ سب لڑکے والوں کو واپس کرنے ہوں گے بلکہ مہر کی جو رقم طے ہوچکی ہے وہ بھی انہیں ادا کرنی ہوگی۔ اور اگر لڑکی والے عہد شکنی کرتے ہیں تو انہیں صرف لڑکے والوں کی طرف سے بھیجے گئے تمام تحفے واپس کرنے ہوں گے اور وہ اخراجات ادا کرنے پڑیں گے جو منگنی کے سلسلے میں لڑکے والوں نے کیے تھے۔

(۳)

مذکورہ بالا بحث سے ہمیں یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہیے کہ ملایا میں قانونِ شریعت صرف نکاح وطلاق کے مسائل تک ہی محدود ہے۔ اس کے برعکس ملایا کی ریاستیں دستور کی رُو سے اس بات کی پابند ہیں کہ وہ اپنے حدود میں رہنے والے مسلمانوں کی زندگی کے ہر گوشے پر شریعتِ اسلامیہ کا نفاذ کریں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے ہر ریاست میں حکومت کی طرف سے ایک انجمن ہوتی ہے جو مختلف ریاستوں میں مختلف ناموں سے مشہور ہے۔ کسی ریاست میں اسے "مجلس برائے مذہبِ اسلام اور رواجِ ملایا" کہا جاتا ہے تو کسی ریاست میں "مجلس برائے مذہبِ اسلام" اور کہیں پر صرف "مجلسِ مذہب" کہا جاتا ہے۔ ملک کا دستوری حکمران اس "مجلس" کا نگرانِ اعلیٰ ہوتا ہے۔ اس کی منظوری کے بغیر مجلس نہ تو کوئی نیا قانون بنا سکتی ہے

اور نہ کسی پرانے قانون کو منسوخ کر سکتی ہے جیس طرح مختلف ریاستوں میں اس مجلس کو چند الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ مختلف ناموں سے جانا جاتا ہے اسی طرح اس مجلس کی ہیئتِ مرکزی بھی ہر ریاست میں یکساں نہیں ہے مثلاً ریاست سیلانگور میں "مجلس" میں صدر کے علاوہ کم از کم سات ممبران ہوں گے۔ ممبران کے لیے یہ شرط ہے کہ ان میں کم از کم ایک ہندوستانی مسلمان ہو اور ایک پاکستانی مسلمان۔ ریاست نگری سمبلین میں "مجلس" حسبِ ذیل سولہ افراد پر مشتمل ہوگی :

۱۔ ریاست کی انتظامی کونسل کا ایک ممبر "تو مجلس" کا صدر ہوگا، (۲) مذہبی معاملات کے محکمے کا صدر (۳) مفتیِ ریاست (۴) قاضی ریاست (۵) انسپکٹر مذہبی مدارس، (۶ — ۱۰) ریاستی قانون ساز اسمبلی کے پانچ ممبران، (۱۱ — ۱۵) پانچ غیر سرکاری افراد جن میں سے کم از کم ایک ملایا کے علاوہ کسی دوسرے ملک کا مسلمان شخص ہوگا، (۱۶) مذہبی معاملات کے محکمے کا سیکریٹری جو اپنے عہدے کی بنا پر اس مجلس کا بھی سیکریٹری ہوگا۔

ریاست کے بیت المال کی دیکھ بھال اور آمد و خرچ کی ذمہ داری مجلس کے سر ہوتی ہے۔ بیت المال کی آمدنی کا بہت بڑا ذریعہ زکوٰۃ اور فطرہ کی رقم ہے، جس کی وصولیابی مجلس کے علاوہ اور کوئی نہیں کر سکتا۔ ملایا میں سرکاری قانون کے مطابق انفرادی طور سے زکوٰۃ اور فطرے کی رقم مستحقین کو نہیں دی جا سکتی، نہ ہی کوئی شخص یہ کہہ کر اپنا دامن چھڑا سکتا ہے کہ اس پر زکوٰۃ یا فطرہ فرض نہیں ہے۔ جس طرح اس زمانے میں کوئی صاحبِ حیثیت انکم ٹیکس سے پیچھا نہیں چھڑا سکتا اسی طرح ملایا کے مسلمان ریاست کے دوسرے ٹیکسوں کے علاوہ زکوٰۃ اور فطرے سے بھی نہیں بچ سکتے۔ اگر کوئی شخص مجلس کو زکوٰۃ کی رقم دینے سے انکار کرے یا کسی دوسرے کو زکوٰۃ دینے سے روکے تو قانوناً مجلس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مطالبے کی رقم اس کی جائداد سے وصول کرلے اور قانون شکنی کے جرم میں ایسے شخص کو زیادہ سے زیادہ سات روز کے لیے جیل بھیج دے یا

اس پر زکوٰۃ اور فطرے کی رقم کے علاوہ ۱۰۰ ڈالر تک جرمانہ کردے۔ اگر کوئی شخص مجلس کے مقرر کردہ عمال کے علاوہ کسی دوسرے کو زکوٰۃ یا فطرے کی رقم دیدے گا تو اس پر مجلس کا مطالبہ باقی رہے گا اور اسے دوبارہ متعلقہ رقم مجلس کے بیت المال میں جمع کرنی ہوگی۔ ہاں اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ اس پر زکوٰۃ یا فطرے کی رقم کی تشخیص غلط ہوئی ہے تو وہ باقاعدہ مجلس کے سامنے اپیل کرسکتا ہے۔ مجلس تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد مطالبے کو معاف کرسکتی ہے۔ یا کم کرسکتی ہے یا بڑھا سکتی ہے۔

ریاست کی تمام مساجد، مذہبی مدارس اور اوقاف کی نگرانی مجلس کے ذمے ہے۔ اگر کوئی مسلمان لاوارث مرجاتا ہے تو اس کی جائداد کی وارث بھی مجلس ہی ہوتی ہے۔ ہر ریاست کی مجلس کے ماتحت مسلمانوں کے مذہبی امور پر نظر رکھنے کے لیے ایک "محکمہ برائے مذہبی امور" اور ایک "شریعت کمیٹی" ہوتی ہے۔ محکمہ برائے مذہبی امور ایک طرح سے مجلس کا انتظامی بازو ہوتا ہے اور شریعت کمیٹی دارالافتا کی حیثیت رکھتی ہے۔ ریاست کا مفتی اپنے عہدے کی بنا پر مجلس کا ممبر اور شریعت کمیٹی کا صدر ہوتا ہے۔ صدر (مفتی ریاست) کے علاوہ شریعت کمیٹی کے ممبران کی تعداد کم از کم چار اور زیادہ سے زیادہ آٹھ ہوتی ہے جن میں سے دو ممبروں کو "مجلس" کا بھی ممبر ہونا ضروری ہے۔ شریعت کمیٹی کا بنیادی کام اہم مسائل میں فتوؤں کا اجرا ہے۔ ملایا میں شریعت کمیٹی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو، خواہ وہ کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو، کسی بھی شرعی یا رواجی مسئلے پر فتویٰ دینے کی اجازت نہیں ہے۔ اس مسئلے میں قانون شکنی کرنے والوں کو جرمانے اور قید کی سزا بھگتنی پڑتی ہے۔

فتویٰ حاصل کرنے کا قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کمیٹی کے سیکریٹری کے پاس استفتا بھیجا جائے۔ سیکریٹری اسے شریعت کمیٹی کے سامنے پیش کرے گا۔ اگر شریعت کمیٹی کی نظروں میں اس استفتا کا جواب دینا مفادِ عامہ کے خلاف نہ ہوگا تو وہ اس

پر غور کرے گی۔ جب شریعت کمیٹی کے تمام ممبران متفقہ طور سے کوئی فتویٰ دیدیں گے تو اس فتوے کو صدر شریعت کمیٹی (مفتی ریاست) "مجلس" کی طرف سے شائع کر دے گا۔ لیکن اگر شریعت کمیٹی کے تمام ممبران فتوے سے متفق نہ ہوں تو شریعت کمیٹی اسے "بکثرت آرا،" پاس نہیں کر سکتی، بلکہ تمام کاغذات مجلس کے پاس ہدایت کے لیے بھیج دے گی۔ مجلس میں اگر وہ فتویٰ "بکثرت آرار" پاس ہوجاتا ہے تو پھر اسے سرکاری طور سے شائع کر دیا جائے گا۔ مجلس اگر کسی موقع پر ضرورت سمجھے تو خود بھی اپنے تئیں کسی خاص مسئلے میں استفتار کے بغیر کوئی فتویٰ جاری کر سکتی ہے۔ ایسے تمام فتاویٰ حکمران کی منظوری کے بعد سرکاری طور سے گزٹ میں شائع کیے جاتے ہیں اور وہ ریاست کے مسلمانوں کے لیے "قانون" کا درجہ رکھتے ہیں۔

ملایا میں شریعت کے نفاذ کی تمام ذمہ داری چوں کہ ریاست کے سر ہے اس لیے انفرادی طور پر وہاں کسی شخص کو فتویٰ دینے، شریعت کی تبلیغ کرنے نجی طور سے دینی تعلیم کے ادارے قائم کرنے یا مذہبی بحث و مباحثے شروع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اگر ملایا کے مسلم والدین اپنے بچوں کو مجلس کے قرآنی مدرسے میں قرآن و دینیات کی تعلیم کے لیے نہیں بھیجتے یا ایسے مدرسوں میں بچے کی حاضری پچاس فی صد سے کم ہوتی ہے تو اس کے باپ یا سرپرست کو سرکاری طور سے جرمانے کی سزا ملتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کھلے عام مذہبی وعظ و نصیحت کی محفل منعقد کرے یا خود اپنے ہی گھر میں اپنے خاندان کے ممبروں کے علاوہ دوسروں کو بلاکر ان سے مذہبی امور پر بحث کرے تو اسے بھی جرمانے کی سزا ملے گی۔ نیز اگر کوئی شخص مجلس کی اجازت کے بغیر مسجد تعمیر کرے یا کسی عمارت کو مسجد قرار دیدے تو ایسے شخص پر ایک ہزار ڈالر تک جرمانہ ہوگا اور اس قسم کی مسجد کو بشرطیکہ وہ کسی دوسرے غیر متعلق شخص کی ملکیت نہ ہو، مجلس کے حکم سے مسمار کر دیا جائیگا۔ دستور کی رُو سے مجلس کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ جس مسجد یا مدرسے کو چاہے

عارضی یا مستقل بند کر دے۔

مجلس کے فرائض میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وہ مسلمانوں کا "بدعقیدگی" یا "بے عملی" کا رجحان نہ پیدا ہونے دے۔ اگر کسی شخص کے بارے میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ وہ اپنی تحریر یا تقریر کے ذریعے اہل السنۃ والجماعت کے مسلّمہ عقائد، یا چاروں فقہی مذاہب میں سے کسی بھی مذہب یا مجلس کے شائع کردہ فتووں کے خلاف میدان ہموار کر رہا ہے تو پھر ایسے شخص پر باقاعدہ شرعی عدالتوں میں مقدمہ چلایا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس قسم کا کوئی لٹریچر کسی شخص کے پاس سے دستیاب ہو تو ایسے لٹریچر کو ضائع کر دینے کے علاوہ عدالت اس شخص کو ۶ ماہ قید یا ۵۰۰ ڈالر جرمانہ تک کی سزا دے سکتی ہے۔

مذہبی معاملات کی دیکھ بھال کے لیے مجلس کی طرف سے باقاعدہ محتسب مقرر ہیں۔ ان کے فرائض میں یہ بات داخل ہے کہ وہ اپنے حلقے کے مسلمانوں کی مذہبی اور معاشرتی حالت پر گہری نظر رکھیں؛ بلا عذر جمعہ کی نماز میں نہ آنے والوں اور زکوٰۃ اور فطرہ ادا کرنے والوں کے خلاف کارروائی کریں؛ حلقے کے امام کے پاس رکھے ہوئے شادی طلاق خلع و رجعت کے رجسٹر کی خانہ پری کی وقتاً فوقتاً جانچ کرتے رہیں؛ اپنے علاقے کے معمّر اور با اثر لوگوں سے مل کر عام حالات کا جائزہ لیتے رہیں؛ اور متعینہ وقفے سے مجلس کے سامنے اپنے حلقے کی باقاعدہ رپورٹ پیش کریں جس میں مسلمانوں کی خاندانی و اجتماعی زندگی، لوگوں کی مذہبی معلومات، مسجدوں کی حالت وغیرہ کی تفصیل درج ہو۔

ملایا میں اگر کوئی شخص شریعت کی کھلّم کھلّا خلاف ورزی کرتا ہوا پایا جائے پولیس کا کوئی آفیسر، یا اس کی غیر موجودگی میں میر محلّہ یا اس علاقے کی مسجد کا امام اسے بغیر کسی وارنٹ کے گرفتار کر کے شرعی عدالت کے سامنے پیش کر سکتا ہے۔

اس قسم کے معاملات کا تصفیہ بالترتیب حسب ذیل اشخاص کر سکتے ہیں۔

۱۔ ریاست کے حکمران کی طرف سے اس قسم کی سماعت کے لیے باقاعدہ

مقرر کردہ شخص۔

۲۔ مجلس کا مقرر کردہ کوئی شخص۔

۳۔ وکیل سرکار یا اس کا نائب۔

۴۔ پولیس آفیسر (یا صرف ریاست سیلانگور میں میر محلہ یا میر دیہات)۔

۵۔ علاقے کی مسجد کا امام (بعض ریاستوں میں علاقے کی جامع مسجد کا امام)

۶۔ وہ شخص جس نے شریعت کی خلاف ورزی ہوتے دیکھی ہے۔

اسی ترتیب میں ذکر کیے ہوئے پہلے شخص کی موجودگی میں دوسرا شخص اور اس کی موجودگی میں تیسرا شخص (وغیرہ، وغیرہ) مقدمے کی سماعت کرنے کا مجاز نہیں ہے۔

(۴)

اگر ہم اسلامی تعلیمات کا بنظرِ غائر مطالعہ کریں تو ہمیں صاف نظر آئے گا کہ اس دنیا میں صاف ستھری اور مؤثر زندگی گزارنے کے لیے جس قسم کا لائحۂ عمل ہمیں دیا گیا ہے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک کو شریعت کی اصطلاح میں "عبادات" اور دوسرے کو "معاملات" کہا جاتا ہے۔ عام طور سے ہوتا یہ ہے کہ عبادات کی ادائیگی اور تکمیل کو فرد کے ضمیر پر چھوڑ دیا جاتا ہے اور "معاملات" کا اثر چونکہ فرد سے آگے بڑھ کر سماج کے ایک بڑے حصے پر پڑتا ہے اس لیے یہ سمجھا جاتا ہے کہ "معاملات" کی ایماندارانہ پابندی اور تکمیل کے لیے فرد کے اوپر سماج کا دباؤ ہونا ضروری ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شریعتِ اسلامیہ میں اگرچہ عبادات اور معاملات دونوں کی ادائیگی اور تکمیل پر زور دیا گیا ہے لیکن جہاں تک ان دونوں کی عدم پابندی کے بارے میں قانون سازی کا تعلق ہے، صرف "معاملات" کے بارے میں قوانین مرتب کیے گئے ہیں۔ مثلاً قرآن میں نمازِ جمعہ کے سلسلے میں واضح حکم موجود ہے کہ: مسلمانو! جب

جمعہ کی نماز کے لیے تمہیں پکارا جائے تو لپک کر جاؤ۔" لیکن اس کے بعد قرآن یہ نہیں بتاتا کہ اگر کوئی شخص اس حکم پر عمل نہ کرے تو اس کے ساتھ اس دنیا میں کیا برتاؤ کیا جائے گا۔ دوسری طرف قرآن چوری کرنے یا ناجائز جنسی تعلقات رکھنے سے نہ صرف یہ کہ منع کرتا ہے بلکہ یہ بھی بتاتا ہے کہ اگر کوئی شخص ان حرکات کا مرتکب ہوتا ہے تو پھر اس کے ساتھ کیا برتاؤ کرنا چاہیے؟[۲]

مسائلِ شریعت کی مذکورہ بالا تقسیم بظاہر جتنی سیدھی اور سپاٹ نظر آتی ہے درحقیقت اتنی ہی پیچیدہ ہے۔ اگر ہم ایک صالح معاشرے کی بنیاد ڈالنا چاہیں تو ایک مرحلہ ایسا ضرور آئے گا جہاں سماج یا ریاست اس بات پر مجبور ہوگی کہ معاملات کی طرح عبادات کی ادائیگی اور تکمیل پر بھی اپنے افراد کو مجبور کرے۔ واقعہ یہ ہے کہ قانون کی زبان میں ہم زندگی کے ان دو پہلوؤں کو بھلے ہی "معاملات" اور "عبادات" کے ناموں سے الگ الگ پکاریں لیکن اپنے اثر کے اعتبار سے یہ دونوں ایک دوسرے پر اس طرح منحصر ہیں کہ ایک کی تکمیل دوسرے کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی۔ زندگی کے ان دونوں گوشوں کو ہم خواہ "حقوق اللہ" کہیں یا "حقوق العباد"، یا خواجہ نظام الدین اولیاء کی زبان میں عبادات کو "طاعت لازم" کہیں اور معاملات کو "طاعت متعدی"[۳] لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان دونوں کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ جس طرح ایک شخص "حقوق العباد" یا "طاعت متعدی" کو ایمانداری سے ادا کیے بغیر! "حقوق اللہ" کی ادئگی نہیں کر سکتا اسی طرح "طاعتِ لازم" یا "حقوق اللہ" کی پابندی کیے بغیر "حقوق العباد" یا

---

[۲] مثلاً "چوری" کے بارے میں قرآنی حکم سورۃ نمبر ۵ 'المائدۃ' آیت نمبر ۳۸۔ نیز زنا سے متعلق سورۃ النور نمبر ۲۴، آیت نمبر ۲ ملاحظہ ہو۔

[۳] ملاحظہ ہو سیر الاولیاء (ملفوظاتِ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ)، مرتبہ امیر خورد۔ محب الہند پریس۔ دہلی، ۱۳۰۹ھ ص ۳۱۱)۔

"طاعتِ متعدی" کی تکمیل بھی آسان نہیں ہے۔

جب ہم اس معہود ذہنی کے ساتھ ملایا میں رائج اسلامی قوانین کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں نظر آتا ہے کہ وہاں مسلم قانون سازوں نے شریعتِ اسلامیہ کو بحیثیت مجموعی اپنے سامنے رکھا ہے۔ انھوں نے یہ نہیں کیا ہے کہ "طاعت لازم" کی ادائگی کو بالکلیہ فرد کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ملایا کا مسلمان باشندہ اگر ایک طرف اجتماعی اور خاندانی زندگی کو شریعت کے مطابق گزارنے پر مجبور ہے تو دوسری طرف وہ اپنی انفرادی زندگی میں بھی "حقوق اللہ" (روزہ، نماز، حج وغیرہ) کے لیے اللہ کے علاوہ ریاست کے سامنے بھی جواب دہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ ملایا میں حقوق اللہ کی ادئگی میں کوتاہی کرنے والا شخص بھی اسی طرح ریاست کی نظروں میں مجرم ہے جس طرح حقوق العباد کی تکمیل نہ کرنے والا شخص۔

اب ہم مثال کے طور پر ان چند حقوق اللہ اور حقوق العباد کا ذکر کریں گے جن پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے ملایا کا ایک مسلمان باشندہ اپنے کو وہاں کی شرعی عدالت کے سامنے جواب دہ پاتا ہے۔

ملایا کے ہر مسلمان عاقل بالغ مرد کے لیے قانوناً یہ ضروری ہے کہ وہ پابندی کے ساتھ جمعہ کی نماز ادا کیا کرے، سوائے اس کے کہ اس کے پاس کوئی ایسا عذر موجود ہو جو ریاست کے قوانین میں "عذرِ شرعی" کی حیثیت سے تسلیم کیا گیا ہے۔ مثلاً عین وقت پر موسلادھار بارش ہونے لگے، یا اس کے مکان سے قریب ترین جامع مسجد ۳ میل سے زیادہ کے فاصلے پر ہو، یا کسی خاص وجہ سے امام جامع مسجد نے اُسے غیر حاضری کی اجازت دے دی ہو، یا وہ بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا جس علاقے میں وہ رہتا ہو وہاں مسلمانوں کی تعداد ۴۰ سے کم ہونے کی وجہ سے اس علاقے کے مسلمانوں پر جمعہ کی جماعت ہی فرض نہ ہو۔ عذرِ شرعی کے بغیر جماعتِ جمعہ سے غیر حاضر رہنے والوں پر شرعی عدالت کی طرف سے (مختلف ریاستوں میں) ۱۰ ڈالر سے لے کر ۲۵ ڈالر تک جرمانہ کیا جاتا ہے۔ ریاست پیرک

میں تو جماعت کے علاوہ خطبے میں، اور اگر نماز کے بعد وعظ ہو رہا ہو تو اس میں بھی حاضری ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص ان مواقع پر غیر حاضر رہتا ہے تو اس پر ۵ ڈالر تک جرمانہ ہو سکتا ہے۔ "مجلس" کی ہدایت کے بموجب یہ ضروری ہے کہ ہر شخص اپنے ہی محلے یا قصبے کی جامع مسجد میں جمعہ کی نماز ادا کرے۔ اگر کسی وجہ سے وہ اپنے علاقے کی مسجد میں حاضر نہیں ہو سکتا تو اسے مخصوص حالات کو چھوڑ کر اپنے علاقے کے امام کو پہلے سے مطلع کرنا پڑے گا، ورنہ وہ نماز جمعہ سے غیر حاضر سمجھا جائے گا۔

پنج وقتہ نماز کے بارے میں کوئی وضاحت ملایا کے اسلامی قوانین میں موجود نہیں ہے، لیکن اگر ہم یہ ذہن میں رکھیں کہ ہر علاقے اور قصبے میں مجلس کی طرف سے منتسب متقرر ہوتے ہیں جن کے فرائض میں یہ بات داخل ہے کہ وہ اپنے علاقے کے مسلمانوں کی "مذہبی زندگی" کے بارے میں باقاعدہ رپورٹ مجلس کے پاس بھیجتے رہیں تو پھر یہ نتیجہ نکالنا دشوار نہیں رہ جاتا کہ سزاؤں کے عدم ذکر کے باوجود ملایا کے لوگ عام طور سے پنج وقتہ جماعت کی پابندی کرتے ہوں گے۔

ملایا میں اگر کوئی مسلمان رمضان کے دنوں میں کھاتا، پیتا، یا تمباکو نوشی کرتا ہوا نظر آئے تو اس پر اسلامی قوانین کے تحت ۲۵ ڈالر تک جرمانہ کیا جائے گا۔ کسی بھی ہوٹل والے کو اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ وہ کسی مسلمان کے ہاتھ رمضان کے دنوں میں اشیائے خوردنی فروخت کرے۔ اگر کوئی ہوٹل اس جرم کی خلاف ورزی کرتا ہوا پایا جائے تو نہ صرف یہ کہ کھانا کھلانے والے ملازم سے باز پرس کی جائے گی بلکہ ہوٹل کے مالک پر بھی ۲۵ ڈالر تک جرمانہ کیا جائے گا، اِلّا یہ کہ ہوٹل کا مالک عدالت میں یہ ثابت کر دے کہ اس کی واضح ممانعت کے باوجود ملازم نے یہ حرکت کی ہے۔ بعض ریاستوں کے قوانین میں یہ وضاحت بھی موجود ہے کہ اگر کوئی مسلمان روزہ نہ رکھنے کے جرم میں ایک بار

سے زیادہ عدالت میں پیش کیا جائے گا تو پھر اس پر ۲۵ ڈالر کے بجائے ۵۰ ڈالر تک جرمانہ ہوگا۔

زکوٰۃ اور فطرے کا ادا نہ کرنا بھی جرم قابلِ سزا ہے۔ جن لوگوں پر یہ رقمیں واجب ہوں گی اور وہ لوگ وقت پر ادائگی نہ کریں گے تو ان پر جرمانہ ہوگا اور ان کی جائداد کو بحقِ سرکار ضبط کرکے نیلام کے ذریعے مطالبہ وصول کیا جائے گا۔ اگرچہ دوسرے مذاہب فقہیہ کی طرح فقہ شافعی بھی فرد کو اس بات کی اجازت دیتی ہے کہ وہ اپنے ذمے کی زکوٰۃ یا فطرے کو خود ہی مستحقین میں تقسیم کردے، لیکن ملایا میں رائج قوانینِ شریعت کی رو سے زکوٰۃ اور فطرے کی رقم صرف ریاستی بیت المال میں جمع کی جا سکتی ہے۔ رقم اگر بیت المال میں جمع نہ کرائی جائے تو حکومت مطالبے کو "اداشدہ" تسلیم نہیں کرے گی۔

ریاست ہائے ملایا میں از روئے قوانینِ شریعت، مسلمانوں کے لیے نشہ آور اشیاء کی خرید و فروخت اور اس کا استعمال قطعًا ممنوع ہے۔ خلاف ورزی کرنے والوں کو (مختلف ریاستوں میں) ۲۵ ڈالر سے لے کر ۱۰۰ ڈالر تک جرمانے کی سزا ہو سکتی ہے۔ ایک ریاست میں نہ صرف یہ کہ خرید و فروخت اور اس کا استعمال ممنوع ہے بلکہ اپنے پاس نشہ آور اشیاء کو رکھنا بھی جرم ہے۔ ریاست جوہور کے "اکسائز قوانین" میں اس بات کی وضاحت موجود ہے کہ لائسنس یافتہ شراب فروخت کرنے والے دوکان دار اپنی دوکانوں میں کسی بھی مسلمان کو داخل نہ ہونے دیں گے، سوائے ان مسلمانوں کے جو اپنے سرکاری فرائض منصبی کو ادا کرنے کے لیے اس دوکان میں داخل ہونے کے قانونی طور سے مجاز ہیں۔ اگر کسی شراب خانے میں کوئی غیر مجاز مسلمان نظر آئے گا تو ملزم مسلمان اور غیر مسلم دوکان دار دونوں قانون شکنی کے مرتکب سمجھے جائیں گے، اِلّا یہ کہ دوکان دار یہ ثابت کردے کہ اسے اس شخص کے مسلمان ہونے کا علم نہیں تھا۔ چند ریاستوں نے اپنے یہاں کے شراب خانوں پر یہ پابندی بھی عائد کر رکھی ہے کہ وہ مسلم یا غیر مسلم کسی بھی عورت

کو ملازم نہیں رکھ سکتے اور اگر کسی شراب خانے میں کوئی ملازم عورت پائی جائے گی تو اس شراب خانے کا لائسنس ضبط کر لیا جائے گا۔

(۵)

اس موقع پر ایک دلچسپ بحث یہ پیدا ہو سکتی ہے کہ کیا کسی ایسے ملک میں جہاں مختلف مذاہب کے لوگ بستے ہوں کوئی ایسا مذہبی قانون جاری کیا جا سکتا ہے جس کا اثر اس خاص مذہبی طبقے کے افراد کے علاوہ بالواسطہ دوسرے مذاہب کے ماننے والوں پر بھی پڑتا ہو۔ اس مسئلے کو سمجھنے کے لئے ملایا کے "مسلم قانونِ نشہ بندی" کو لیجئے۔ اس قانون کی زد بالواسطہ غیر مسلموں پر بھی پڑتی ہے کیونکہ ایک غیر مسلم شراب فروش اگر کسی مسلمان کے ہاتھ شراب فروخت کرتا ہے تو اس کا یہ فعل جرم قابلِ سزا ہے۔ ایسی صورت میں مسلمان خریدار اور غیر مسلم دوکاندار دونوں کو سزا ملے گی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ملک کے دستور نے اپنے شہریوں کو بلا امتیاز مذہب و ملت روزگار میں آزادی کی جو ضمانت دی تھی اسے شریعت کے "قانونِ نشہ بندی" نے منسوخ کر دیا۔ کیا ایسی صورت میں غیر مسلم دوکاندار یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کی "دستوری آزادی" ایک ایسے مذہب کے نام پر اس سے چھین لی گئی ہے جس سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ بظاہر یہ بات ایک مفروضہ معلوم ہوتی ہے لیکن دراصل اس قسم کے مسائل ان ملکوں میں پیش آتے رہتے ہیں جہاں پر سیکولر قوانین کے ساتھ ساتھ ملک کے اکثریتی طبقے کے مذہبی یا رواجی قوانین کی بالادستی کو بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں لیبیا (افریقہ) کی سپریم کورٹ کے ایک مقدمے کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ لیبیا مسلم اکثریت کا علاقہ ہے اور وہاں پر بھی شراب کی خرید و فروخت پر پابندیاں عائد ہیں۔ ۱۹۵۵ میں بن غازی شہر کے ایک غیر مسلم شراب فروش نے کسی مسلمان کے ہاتھ شراب فروخت کی۔ پولیس نے دوکاندار اور خریدار دونوں کا چالان کر دیا۔ اور عدالتِ ماتحت سے دونوں کو سزائیں مل گئیں۔ اس سزا کے خلاف غیر مسلم دوکاندار

نے عدالت عالیہ میں اپیل دائر کی۔ اس کے وکلاء کا کہنا یہ تھا کہ غیر مسلم دوکان دار نے اپنے اس حق کا استعمال کیا جو ملک کے دستور نے کاروبار کی آزادی کے سلسلے میں اسے دیا تھا۔ عدالت عالیہ نے مقدمہ سپریم کورٹ میں بھیج دیا۔ ۱۹۵۷ میں سپریم کورٹ نے غیر مسلم دوکان دار کی اپیل خارج کر دی۔ اپنے لمبے چوڑے فیصلے میں سپریم کورٹ نے بہت سے دوسرے ملکوں میں شراب سے متعلق قوانین کا حوالہ دیتے ہوئے ہندوستان کا بھی ذکر کیا جہاں دستور میں دی ہوئی "آزادانہ کاروبار" کی ضمانت کے باوجود بعض ریاستوں نے "نشہ بندی" کے نام سے شراب کی خرید و فروخت پر پابندی عائد کی ہے۔ فیصلے کے آخر میں سپریم کورٹ نے لکھا کہ کیوں کہ ریاست کا سرکاری مذہب اسلام ہے اس لیے دستور میں دی گئی "ضمانتوں" کا اطلاق ان معاملات پر نہیں ہو سکتا جو اسلام کے واضح قوانین کے خلاف ہوں ۔[۵۴]

ملایا میں اس قسم کا کوئی مقدمہ کسی عدالت میں کبھی کیا یا نہیں، اس کا ہمیں علم نہیں ہے۔ ہاں اس سے ملتی جلتی ایک مثال ہمیں ضرور ملتی ہے۔ مقدمہ یہ تھا کہ ایک مسلمان عورت کو شرعی عدالت نے "جسم فروشی" کے جرم میں سزا دی تھی۔ سزا کے خلاف عدالت عالیہ میں اس عورت نے دستور میں دی گئی "ذاتی آزادی" کے نام پر اپیل کی، لیکن عدالت نے اپیل کو اس بنا پر خارج کر دیا کہ ملایا کا ہر مسلمان شہری شرعی قوانین کے تحت زندگی گزارنے پر مجبور ہے ۔[۵۵]

اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ملایا میں شریعت سے متعلق تمام قوانین اگرچہ صرف مسلمانوں کے لیے ہیں لیکن وہاں کے دستور میں اس بات کی صراحت

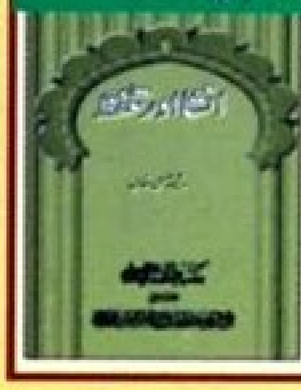
---

۵۴ جے، این، ڈی، اینڈرسن کی (انگریزی) کتاب "چینجنگ لا ان ڈیولپنگ کنٹریز" مطبوعہ لندن، ۱۹۶۳، ص ۱۶۷

۵۵ احمد ابراہیم کی (انگریزی کتاب) "اسلامک لا ان ملایا"۔ سنگاپور، ۱۹۶۵، ص ۳۲۹۔

موجود ہے کہ اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلمان کو اس علم کے باوجود کہ وہ مسلمان ہے، خلافِ شریعت کام کرنے کی ترغیب دے گا یا اس سلسلے میں کسی طرح بھی ممد و معاون ہوگا تو ایسا غیر مسلم بھی قانونِ شریعت کی رو سے مجرم ہوگا اور اس پر شرعی عدالت مقدمہ چلانے کی مجاز ہوگی۔ اسی کے ساتھ ملایا کے دستور میں اس بات کی بھی ضمانت موجود ہے کہ مسلمان کے شرعی قوانین ملک کے دستور کا ناقابل تبدیل حصہ ہیں اور ان میں کوئی بھی (سیکولر) عدالت یا حکومت کسی قسم کی بھی تبدیلی یا ترمیم و تنسیخ کرنے کی مجاز نہیں ہے۔

انشا اور تلفظ

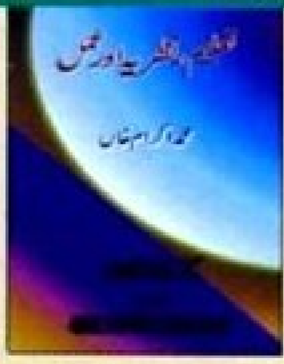


مصنف : رشید حسن خاں

صفحات : 72

قیمت : -/45 روپے

تعلیم، نظریہ اور عمل



مصنف : محمد اکرام خاں

صفحات : 216

قیمت : -/78 روپے

فردوس بریں

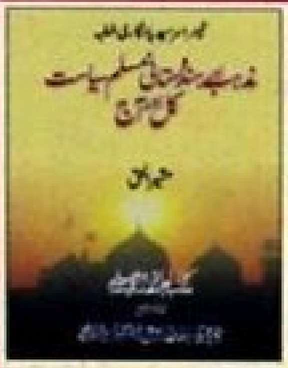


مصنف : شررلکھنوی

صفحات : 180

قیمت : -/60 روپے

مذہب اور ہندوستانی مسلم سیاست کل اور آج

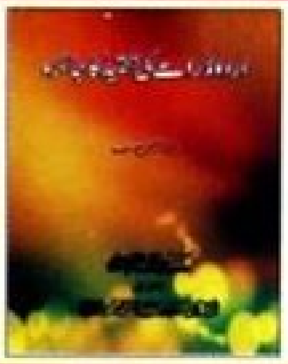


ترتیب : مشیر الحق

صفحات : 36

قیمت : -/36 روپے

اردو ڈرامے کی تنقید کا جائزہ

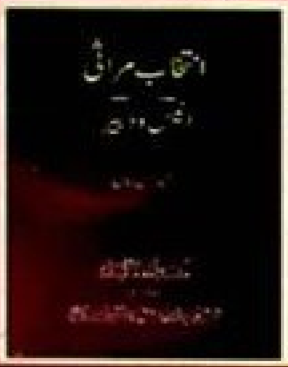


مصنف : ابراہیم یوسف

صفحات : 132

قیمت : -/60 روپے

انتخاب مراثی انیس و دبیر

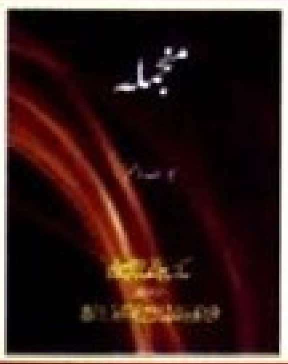


مرتبہ : رشید حسن خاں

صفحات : 228

قیمت : -/78 روپے

منجملہ

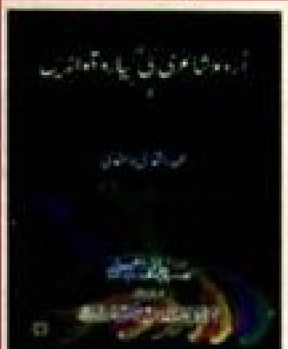


مصنف : یوسف ناظم

صفحات : 96

قیمت : -/50 روپے

اردو شاعری کی گیارہ آوازیں



مصنف : عبدالقوی دسنوی

صفحات : 184

قیمت : -/72 روپے

ISBN: 978-81-7587-525-8

9788175875258

₹ 56/-